د. نديم نجدي

جدل الاستشراق والعولمة



جدل الاستشراق والعولمة

د. نديم نجدي

جدل الاستشراق والعولمة

دار الفارابي

الكتاب: جدل الاستشراق والعولمة
المؤلف: د. نديم نجدي

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 11/3181 ـــ الرمز البريدي: 2130 1107

e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2012
ISBN: 978-9953-71-756-2

لقد تمّ إنجاز هذا العمل، بدعم مِنْ برنامج
دعم الأبحاث في الجامعة اللبنانية.

المقدمة

جلّنا يعاني اليوم، ارتباكاً ناجماً عن ضياع بوصلة التوجيه، ما لم نقل الانتماء إلى ما كان يتحدّد بموجبه الفرق بين اليمين واليسار، الرأسمالية والاشتراكية، الغرب والشرق... إلخ. وقِس على ذلك، الكثير مِنْ حدود الفصل بين ثنائيات، حكمت وعينا في السابق بما نريد... وبما نسعى إلى تحقيقه من أهداف واضحة ووضوح الضد منها. هكذا بدا مشهد الاصطفاف قائماً على ما تفرضه ضرورة الاقتناع بأحد الطرفين، فبالضد من الطرف الثاني تتآلف العامّة وتحتشد بطبيعتها في التنديد بالمظالم التي يتسبّب بها الآخر، لكونه آخر مختلفاً عمّا تعتقد به الأنا في السرّاء والضرّاء وحسب.
ولا يبدو أن في التاريخ، ثمة منطقاً آخر يمكنه أنْ يجاري غواية مثل هذه الثنائيات المتقابلة عند العامة التي تستجدي الانحياز التام إلى اليقين الذي مِنْ شأنه أنْ يرسّخ تآلف أية جماعة، في أطر وأحزاب، أقوام أو عشائر، تتلاحم بقوّة ثابتة، لا يمكن أنْ يزعزع صلابتها عقل فذّ، ولا

فكر نافذ، قبل أن تستنفد هي بذاتها مرارة التجربة. بعدئذ تستجيب من تلقاء نفسها للرأي المخالف الذي لن يستوي بدوره، إلا بعد مخاض عسير، حتى يرسو على ما يتضح من بعده الموالي عن المناوئ، المناصر عن المعادي... وهلمجراً. لهذا، يمكن القول إننا نعيش اليوم، مرحلة ضبابية حسّاسة، عبقت في أجوائنا الفكرية-السياسية مِنْ جرّاء اختلال التوازن الناجم عَنْ تداعي المنظومة الاشتراكية، أحد طرفي هذه الثنائية التي قسّمت العالم بين رأسمالي واشتراكي.

لربما نشهد ولادة جديدة، ستنجب، حكماً، إجابات عن أسئلة صعبة، لا أمل لرأسمالية السوق في أن تجيب عنها بغير الدعوة إلى الانهماك والتلهي في الاستهلاك. قدرنا أن نشهد كيف تتخبط العامّة، يميناً وشمالاً، انبهاراً وتعصباً، ساعة لا يتوافر أمامها أي خيار، غير المفاضلة بين ما في السماء وما على هذه الأرض، بين الارتماء في حضن التراث، أو الانجراف في حداثة كهذه؛ لعلّنا نعيش اليوم لحظة غير «شعبوية»، نظراً إلى تواشج العالم وتشابكه على ما جعل الفروق بين الشيء ونقيضه، مطمورة خلف دهشتنا بجديد العولمة وذهولنا من نتائجها؛ ليتصعب على العامة أمر اختيار الحسن، وهو مندس بالسيِّئ، خصوصاً وأن جديد العولمة يشعّ ألقاً، تزوغ معه الرؤية النافذة لتمييز الصالح من الطالح فيها.

ثمّة ارتباك إذاً، تعيشه القوميات في عالم اليوم، بعدما أطاحت العولمة القوالب الجاهزة والأفكار المسبقة عن الآخر، مقلّصة المسافات ومقوّضة الحواجز القائمة، بين الأنا والآخر على النحو الذي صارت فيه العوالم متقاربة ومتجاورة إلى حدّ، بات معه الكلام على الغريب النائي، ضرباً من الغباوة. فبعدما أضحى التفاعل بين الشعوب، سمة راهنة، عزّزت التقارب، ونقضت الكثير من الظنون المكرّسة التي كانت في عقائد أيديولوجية متنابذة ومتصارعة، تغذت بها الصور النمطية المتبادلة بين فعل الاستشراق وردّة الفعل عليه. إذ يمكن اعتبار العولمة بمثابة إعصار، باغتنا في عقر دارنا، من دون استئذان، حاملاً معه، تكنولوجيا «أداتية»، لا مجال لردّها ضد مصدرها الغربي، رداً على ثيمته الاستشراقية التي جعلتنا نشك في كل ما يرسله إلينا؛ فلا ثقة بعدالة الغرب وديموقراطيته ونزاهته عند شعوب، آلمها الرأي المجحف بها، وهذا ما جعلها ترتاب دوماً من صاحب النظرة الاستشراقية، على الرغم من أنه شذب بعضاً منها وعدّل من بعضها الآخر، بما يتلاءم مع تحولات العولمة التي قرّبت المسافات بين الشعوب والحضارات التي كانت متشرنقة في هويات، اتسمت ببعد ميتافيزيقي، قبل أن يتعرّى الإنسان من اختلافاته المختلقة، ليظهر على حقيقته، كما هو، لا فضل لصيني على سويدي، ولا لعربي على فرنسي، ولا لأبيض

على أسود إلا بما اكتسبه في بيئته الجغرافية ومنشئه الاجتماعي. فالجرح الذي بضعه الاستشراق في وعي شعوب الشرق، كان له أثر دامغ في العلاقة الراهنة بين العالمين. وعليه، ففي خضمّ التفتيش عن صلة الاستشراق بالعولمة، لم أكابد مشقّة كبيرة، كي ألتقط مفاصل العلاقة العضوية المحتدمة بين الاستشراق الذي عبّر عن الأسباب الوجيهة لسياق مرحلة تاريخية معينة؛ والعولمة التي عكست بدورها أسباباً مغايرة لمآل الحضارة الغربية المتمركزة اليوم في نطاق جغرافي، بات اليوم أقرب إلينا من البارحة، بفعل التحولات الاستراتيجية للعولمة، لدينا ولديهم.

إن فرضية بحثي عن النتائج المترتبة على اصطدام ثوابت الاستشراق بتحولات أو بمتغيرات العولمة على الصعيدين الغربي والشرقي، قائمة في الأساس على افتراض أن ثوابت الاستشراق ناتجة من أسباب بنيوية لها علاقة بواقع مرحلة، كانت فيها المسافة الفاصلة بين العالمين، مساحة ملأى بكل ما يمكن أن يتخيله الباحث الغربي عن الكائن الشرقي؛ وهذا ما أتاح له، لا بل حثّه، لكي يُعمل مخيلته، اختلاقاً وتركيباً، تقليماً وتوليفاً عمّا يراه... عمّا يريده... عما يحتاج إليه الغربي من ذاك الإنسان الغريب والبعيد، حتى يلبسه ثوب تصوراته المجحفة التي أمعنت في اختلاقه على نحو ما أدى إلى أن يصير الشرقي (في ذهن الغربي) غير نفسه، فكانت ردّة الفعل

على الاستشراق، من ناحيتنا، اتهاماً له بالافتراء والتشويه، وبإنشاء واقع الشرق على ما تستجديه معادلة غرب متفوّق/شرق متخلّف، من أوصاف نمطية مُحكمة في الوجدان الغربي عن هذه الكائنات الموغلة في وحشة انفعالاتها الحسية، إزاء الإدراكات العقلية للإنسان الغربي.

ولطالما شكّلت الصورة النمطية للاستشراق عن الشعوب الشرقية عموماً والغربية خصوصاً، مرتكزاً نظرياً لعلاقة غير سويّة، رمت من خلالها السياسات الغربية إلى التحكم في الشعوب الشرقية، باعتبارها صنفاً بشرياً متخلفاً بطبيعة خَلقه وخُلقه منذ أنْ ولد، فوجب إخضاعها لوصاية الشعوب الغربية، لأنها صنف متفوق بطبيعة تكوينه العقلي، منذ أن وجد.

يتّصف الاستشراق إذاً، بتعقيدات جمّة، قد لا تقف عند حدّ السؤال عمّا إذا كان سبباً أو نتيجة لتحولات الفكر الغربي وتمركزه الحضاري، تماماً كما هي حال العولمة التي جاءت نتيجة تطور الحضارة الغربية إلى ما يجعل من تحديد فوائدها وضررها على الحضارة الغربية نفسها، سؤالاً عما إذا كانت علّة أو معلولاً.

ويجدر بنا التذكير هنا، بأن الاستشراق ليس واحداً، فهو متعدّد ومتنوّع، بحيث لا يمكن اختزاله في صفة جامعة لمستشرقين متشذرين على أكثر من اتجاه فكري ومنهجي،

أدّى ببعضهم إلى عدم الخروج عن الخط المفعم بالإحساس العنصري حيال الآخر، كما أدى ببعضهم الآخر إلى دحض موروثاته النمطية المسبقة عن الشرق والشرقيين، وهذا ما يفرض علينا الابتعاد عن التعميم، عبر الكلام على مستشرقين محددين، وليس على الاستشراق بالجملة، حتّى وإن بدا بين هؤلاء المستشرقين المختلفين والمتنوعين ثمّة خيط خفي، يجمعهم ويشدّ أزر اختلافاتهم إلى ما يشي بوجود مركب بنيوي في ذهنية غربية، لا تتيح النظر الموضوعي إلى ما عند الآخر، كما لا تسمح بالخروج المطلق من عقدة تفوقهم على من يعتبرونه دونهم مستوى (بالسليقة).

إن هذه الثيمة الاستشراقية لها أسباب مرتبطة ببُعد المسافة، وبالاختلافات الحضارية بين «أنا» متجانسة في ديانتها ولغتها وتقاليدها ولون بشرتها، عن «آخر» مختلف في تكوينه الغريب، بما يؤدي غرض تعزيز هوية الأنا الغربية، انسجاماً مع ضرورة أن يكون للآخر الشرقي مواصفات دونية، من شأنها تعزيز نقاء العنصر الغربي واصطفائه الحسن، بالإضافة إلى دوافع تاريخية وموروثات، متعلقة بالاحتكاكات الحضارية المحتدمة بين عالمي الشرق والغرب، بدأت مع الإغريق، ولم تنتهِ في الحملات الصليبية، ولا في الغزوات والتنابذ السياسي والصراع الديني المتبادل بين شعوب العالمين. زد على هذا، كل المؤثرات السوسيولوجية

والسيكولوجية الواضحة في تحديد مكونات صورة الأنا عند الآخر، وبالعكس.

لهذا، إن النقمة على الاستشراق (من صوبنا) تعدّت مضامينه النصيّة، لتنال مِنْ مستشرقين، استثاروا هواجس، واستفزّوا نعرات التعصّب ضد هوية كل من بات يتلازم استشراقه مع غربيته.

لذا، نشأت ريبة متأصّلة في كل ما يأتينا مِنَ الغرب، أكان اختراعاً «تقنياً»، أو مبادئ حقوقية، إبداعاً «منهجياً» أو ثقافة سياسية. ولما أطلّت العولمة علينا من الغرب، فمن الطبيعي أن يُصار مع هذه الحال إلى التشكيك في الغاية المتلطية وراء منجزاتها الضارّة، لأنها صادرة عن الجهة التي دبجت المكتوب الاستشراقي فقط، في سياق نسج خيوط مؤامرة دائمة علينا!!!

ففي سياق البحث عن الخيط الرابط بين موضوع الاستشراق، كمادة غنية بالمشكلات التي وسمت الآخر الشرقي بنمطية محدّدة، اختزلته إلى مجموعة من التصورات والأحكام المبرمة من جهة، والعولمة كحالة جاثمة اليوم على كاهل الإنسان المعاصر، بما أدى إلى أنْ تشكّل أساساً لفرق حضاري بين ما كناه... وما صرناه... من جهة ثانية؛ وجدنا أن ثمّة تواشجاً مضمراً بين قديم الاستشراق وجديد العولمة، ليس في موضوعاتهما، إنّما في الصلة المنعقدة بين فضاءين

منفصلين على ما يؤكد وجود علاقة بنيوية بين فائض معرفة نظرية، طفت علينا فعلاً استشراقياً في القرنين المنصرمين، من جهة، وفائض قوّة تكنولوجية واقتدار عسكري ومعرفي، أغرقنا في ثقافة استهلاكية، وسمت عصر العولمة من ناحية ثانية. ولأن الثانية أعقبت الأولى، في سياق زمني قصير، باتت العولمة ملوّثة بعلائق نقمتنا على الاستشراق، بطريقة تعبّر أكثر عن توجسنا الخاص من جهلنا بذاك الغريب الحضاري الآتي إلينا من وراء البحار.

لقد اقترن الاستشراق برذائل التبخيس والحطّ مِنْ قدر أبناء الشرق، هؤلاء الساخطين على صورتهم في عيون الغربيين، بعد أن تعرّضوا لإسقاطات ومُسخوا كائنات صالحة لاختبار مناهجهم الفكرية الحديثة، فطغى نتيجة ذلك وجه العلاقة الطافحة بالاستعلاء الغربي المتجوهر في المقابل، كسلاً ودونية عند الشرقيين المعدمين والفاقدين لأهلية النظر إلى ماضيهم بأنفسهم، وذلك بسبب تكوينهم العاطفي، إزاء التكون العقلاني التام للغربيين. فكان أن طغى هذا الحيّز الاستشراقي على ما عداه، طامساً الجهود التي بذلها مستشرقون نيّرون بتفانٍ وإخلاص لتحقيق مخطوطات فلسفية وأدبية، مِنْ شأن إبرازها، دحض حجّة الاستشراق التقليدي ومشروعيته القائمة على معادلة ميتافيزيقية (العقل للغرب

والقلب للشرق) هشّة، لا أساس لها، إلا في عقل ميتافيزيقيي الاستشراق التقليدي.

فبعد أن عرضنا لدوافع الاستشراق ونتائجه العميمة على الذهنية الغربية، سعينا إلى الإجابة عن السؤال التالي: على أي نحو، وبأي قدر تأثر الاستشراق بجديد العولمة؟ أو الأحرى، هل مِنْ تجلٍّ استشراقي بارز في ثقافة العولمة؟ خصوصاً بعد أن تبيّن لنا، كما سبق وأسلفنا، أن الفعل الاستشراقي، باختلاقاته وتوفيقاته، بنجاحاته وإخفاقاته، كان محكوماً بجذور بنيوية، لا إرادة للباحث الغربي فيها، بل إن نشأته في كنف الأيديولوجيا التراثية للغرب الصليبي، مسؤولية، ساندتها الطفرة المعرفية الصاعدة في مناهج علمية حديثة، ملكتهم حسّ الاقتدار، فباتوا مفعمين بالاستعلاء، على ما أدى بمعظمهم إلى السقوط في هوّة التنميط الاختزالي للآخر الشرقي؛ ولم يحد عن هذا المنطق إلّا قليلون، تمرّدوا. إلا أن جلّهم لم يستطع أن يفلت من الكوابح المنبثّة في لاوعيه عن شرق منحط وكسول، كبداهة، غذّت في المقابل بداهة غرب عقلاني ومتفوق على من يعيشون في واقع زري، ليس بسبب تكوينهم من جوهر عاطفي كسول، على نحو ما انزلق إليه الاستشراق، مِنْ كونه بحثاً نخبوياً مشاكساً لوعي العامة، إلى ما هو رائج وذائع الصيت بين

جموع، تركن بطبيعتها إلى دفء انتمائها إلى وجدانياتها المتجوهرة خيراً مطلقاً، ضد الشر السرمدي للآخر.

لقد شكلت العولمة إعصاراً حضارياً، أطاح الكثير من الثوابت الاستشراقية القائمة في الأصل على دفائن سريرتهم غير الإرادية، أي على مساحة قوّضت بفعل ثورة الاتصال والتواصل التكنولوجي التي تعدّى نطاق تأثيرها النظرة النمطية للاستشراق، إلى ما بات يؤثّر حكماً في نظرة الغربي، كما الشرقي إلى ذات نفسه.

لقد أدت هذه الوسائط دوراً وظائفياً في نشر ثقافة جديدة، جاءت نتيجة امتلاك الشخص لهاتف نقّال وكمبيوتر؛ حتى وإن صنعها الغرب، إلّا أنه لم يقرّر وجهتها، ولم يتحكم في مفاعيل استعمالها على وعي مواطنيه المنتمين إلى هوية أيديولوجية مفعمة بتصورات نمطية عن الآخر الذي بات قريباً وفاعلاً ومنفعلاً بما يدحض الحجّة الاستشراقية من أساسها.

لهذا، نجد الغرب يعاني اليوم، قبل غيره، مِنْ إخفاقه في كبح جماح عولمة، اكتسحت ميتافيزيقيا الهويات القومية المتجوهرة في مركزية غربية، أو شرقية؛ ولعلّ تشبيه العولمة بالمارد الذي أفلت من قمقمه، فارضاً إرادته على صاحب القمقم نفسه، هو في محله، بعد أن بتنا أمام نتائج غير

متوقعة على إنسان بات يعاني مِنْ جراء فقدانه لهوية، كانت قد شكّلت، ولزمنٍ طويل، جزءاً من كينونته الوجودية.

فالإطاحة الدراماتيكية السريعة بالحدود الجغرافية الفاصلة بين أقطار العالم، تجاوزت تقديرنا، لما يمكن أن يترتب على تكثيف العالم، وتصغيره إلى ما بات يسمّى بقرية كونية واحدة. لكن وبما أن النأي وبمسافات شاسعة بين الأمم، كان قد أدى دوراً مؤثراً في تكوين الاستشراق التقليدي، فما إن تقلّص البُعد، حتى ظهر الاستشراق مجرّداً من أحد أهم مسوغاته البنيوية، بعد أن فتحت منافذ الهويات المنغلقة تلك التي كانت قد ساهمت في تأطير النظريات الاستشراقية، وتغليفها بصفات مستمدة بالضدّ من صفات الآخر، بما فرض على دعاة الاستشراق التقليدي، إعادة النظر بالمقولات، والمفاهيم القائمة، عندهم، على أساس الفرق، في العرق، الجنس والدين.

يتسم عالم اليوم بالتفاعل وتبادل الخبرات والثقافات، بصورة تلقائية، نالت من العقول الأيديولوجية المتحجّرة في إطلاقات، ثبت بطلانها، مع ازدياد وتيرة التفاعل الأممي يوماً بعد يوم.

لكن، ثمة مفارقة في أن العولمة وإن قطعت مع دفائن الجذر الاستشراقي، إلّا أنها لم تقطع مع (تفريخاته) السياسية

القائمة على مثل هذا الجذر في التعامل مع قضايا شعوب العالم الثالث (في الشرق). ولعلّ هذا يعود إلى المنافع التي يستدرها الغربيون من تكريس مبادئ حقوقية عامة، كالديموقراطية، والعدالة، داخل مجتمعاتهم، وإنكارها على شعوب أخرى، بحجّة أنها ليست مؤهّلة لأن تطبّق المبادئ ذاتها، بسبب ما تتصف به من استبداد، وعشوائية، و... و... الخ. وبهذا المعنى، يتمّ إحياء المخزون الاستشراقي من كوامن اللاوعي الغربي، خدمة لأغراض ذرائعية، جرت مواءمتها في صيغة هجينة، كي تتصالح المبادئ الإنسانية للغرب مع لاإنسانية تعاملهم-مواقفهم حيال شعوب، لا تزال ـ بحسب قاموس تصنيفاتهم ـ في الدرك الأسفل للحضارة، والقضية الفلسطينية خير شاهد، على سبيل المثال لا الحصر. ليبرز من جديد وجه قرابة، مفتعلة هذه المرّة، بين الفضاءين، على اعتبار أن نتائج العولمة تشكّل امتداداً حرفياً لفعل الاستشراق، وهذه مغالطة وقع فيها كل مَنْ حذّر مِنْ مغبّة تجرّع سم الغرب، باعتباره مدسوساً في ثقافة الاستشراق وبضاعة العولمة. لذا، وجب ردّها على عماية، من دون تمييز الصالح من الطالح فيها.

تتعرض العولمة إذاً كمفهوم، لما تعرض له الاستشراق

مِنْ تحامل، فأضحيا من فرط التهجّم عليهما، كما لو أنهما صفة مقترنة بعنصرية الغرب، غير الموثوق بهويته، ولا بتاريخه المفعم بتناقضات، يجب ألّا نتمثّل بها، حفاظاً على نقاء الهوية وصفاء التراث. هكذا يتمّ لدى بعضنا درء الأخطار المحدقة من الخارج، عبر تجنيب الذات في الداخل، لوثة الاختلاط والتفاعل، لكي تحيا صفاء تجوهرها الروحاني المناقض لمادية الغرب واستهلاكه، وهذا ليس إلّا توكيداً للحجّة الاستشراقية البائدة التي تمّ تجاوز الكثير منها في الغرب نفسه، نتيجة حراك علمي ومعرفي، يجب علينا تثمينه، من خلال تغيير نظرتنا إلى ما في الحضارة الغربية من ديناميات حيّة، أنتجت استشراقاً، ما لبث أن ذوى أمام استفاقة العولمة التي تحمل بذور نقضها لأسس الاستشراق في الصميم، على غرار ما تمّ الانقلاب عليه مراراً وتكراراً، في ثوراتهم الفكرية والفلسفية، التي كشفت عن الوجه النيّر من تاريخهم المفعم بحراك جدلي بين الشيء ونقيضه.

تتسم العولمة إذاً بتقريب المسافات بين البشر، بحكم افتتاحها أسواق التبادل التجاري على ما أدى إلى تحوّل قيمة الإنسان مِن قيمة ميتافيزيقية مطلقة، إلى قيمة استهلاك مادي، ليس متجوهراً في المبادئ الأخلاقية التي كانت قد قسّمت البشر إلى أعراق وأجناس، أمم وأديان. لكن على الرغم من

امتعاض معظمنا من الطابع المادي للعولمة، إلّا أننا لا يمكن التنكّر لها، بل يجب التفاعل معها، كي لا نُصاب بعقم «التوحّد»، علّنا نساهم في تشذيب بعض أدرانها، عبر التفاعل المرن مع مؤثراتها في هوية وطنية-قومية، يحصنها فقط الاعتراف بحاجتنا إلى ذهنية منفتحة في التعامل مع الأنا والآخر على السواء.

الفصل الأول

المعوّقات المنهجيّة للاستشراق

أسبقية الموقف من الشّرق على المعرفة به

لقد أحدث الاستشراق، أو ما اصطلح على تسميته بعلم دراسة المجتمعات الشرقية عموماً والعربية خصوصاً، تأثيراً بالغاً في تحديد معالم البنية الوجدانية للإنسان الغربي حيال الواقع الشرقي (*)، ببشره وحجره؛ فكان أن اتسع نتيجة ذلك

لكي لا يلتبس على القارئ ما قصدناه من تسمية "الشرق"، لا بدّ من توضيح ما عناه هذا (المصطلح-المفهوم) الذي تكرّر ذكره في مكتوبنا مراراً وتكراراً، بطريقة عميقة، شملت نطاقاً جغرافياً واسعاً ومترامياً على حدود بعيدة وأمكنة قصيّة، يختلف فيه الشرق الأقصى عن الشرق الأدنى؛ حتى أنّ في داخل أحد الشرقين، ثمّة تباين وتنوّع واختلاف، لا يسمح بالابتسار والاختزال على ما صرنا نفهم معه مأخذ بعضهم

المخيال الغربي إلى حدّ أنه اختلق صوراً لذاته. لا تعكس أبداً حقيقة ذاك الآخر الغريب، بل تعبّر عن مستوى احتياجه البنيوي إلى إنشاء شرق خرافي لا يشبه نفسه مطلقاً. وقد لا نحتاج إلى عناء البحث في المكتوب الاستشراقي، لكي نلتقط الإشارات الدالة على ما جعله يتلفظ بأحكام وصفات، تشي بوجود مرجعية موحّدة لحقله المعرفي؛ وعلى الرغم من تنوّع المستشرقين واختلافهم في تناول قضايا ليست متشابهة ولا مشتركة، إلا أن جلهم بقي محكوماً بآليات التصوّر المسبق لواقع النظر إلى المجتمعات الشرقية كحقل اختبار، يقاس عليه مدى التطابق بين المختزن في الذهن والموجود في

حيال الأحكام والإطلاقات، أو الصور النمطية تلك التي أحالت اختلاف الهندي عن الصيني أو العربي، إلى ما يشبه تلوينات مُضافةً لتزيين فسيفساء المشهد الواحد لشرق موحّد.

لذا رمينا مِنْ استعمال مفهوم (الشرق) التدليل على الحيّز الذي يمثّله عالمنا العربي الإسلاميُ تحديداع؛ لأنه ماثل أمامنا بقوّة الظروف السياسية الملحّة، الناجمة عَنْ راهنية الحال التي أدت إلى تحوير معناه، كإطار جغرافيُ إلى ما ألبس "تسمية الشرق" لبوساً أيديولوجياً سياسياً، تتمّ بموجبه إقصاء اليابان عن نطاقه أو ناحيته بفعل تحوّلاتها الصناعية التنظيمية التي نقلتها فوضعتها في المقلب الغربي. هكذا يتغلّب الاقتران الوظائفي على الأسباب الفعلية للوقائع، كالاقتران الذي تمّ بفعله إقصاء =الشعوب العربية الإسلامية عما يعنيه مدلول كلمة سامية، ليُصار إلى إقرانها باليهود حصراً، حتى باب أي نقدٍ لهم، يُتهم "بالعَنْصَرَة" ضدّ السامية، حتى وإنْ نطق به ساميون عرب

الواقع. ذلك أن توجّه الاستشراق لدراسة الشرق كموضوع، جعله خاضعاً لما تمليه عليه موجبات الدرس المحكوم بما لا إرادة للذات فيه، حينما تشرع في تشريح الآخر، باعتباره مادة اختبار وبحث لها. وهذا يعني أن ثمّة أسبقية واضحة لنتيجة منبثّة في العلاقة غير المتكافئة بين الذات الغربية الدارسة والذات الشرقية المدروسة؛ فالخلل أو العطب العضوي يكمن هنا على نحو ما شرحه "إدوارد سعيد" وهو واحد من أبرز نقاد الاستشراق التقليدي بقوله: "فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي >أنطولوجي< ومعرفي >أبستمولوجي< بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب. وهكذا فقد تقبّل جمهور كبير جداً من الكتّاب... (عندهم) التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة >من< النظريات والملاحم و.. و...، فقد احتل الاستشراق مركزاً هو مِنَ السيادة بحيث أنني أومن [والكلام لسعيد] بأنه ليس في وسع إنسان أنْ يكتب عن الشرق، أو يفكّر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقاً به، دون أنْ يأخذ بعين الاعتبار المعوقات التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل" ([1]). إذاً، لا تكفي الموضوعية

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995، ص 38 - 39.

ولا الأمانة الفكرية، لتصويب هذا الاعوجاج المنهجي الكامن في أصل المنطلقات التأسيسية لعلم الاستشراق. نسوق هذا الرأي لتوكيد الطبيعة الجامعة بين مستشرقين متوزّعين في غير اتجاه، وفي مراحل زمنية لا تُختصر أبداً في ما قاله مستشرق فرنسي، ولا في ما كتبه مستشرق إنكليزي أو هولندي أو ألماني أو... أو... فالتنوّع في انتماء هؤلاء إلى هويات متعددة ومنهجيات مختلفة، وإلى أطوار متباعدة أيضاً، يجعل من كل كلام عن الاستشراق بالجملة، افتراءً وتجنِّياً. لأنه لا يحتسب للميزات فيطمس الفروق الواضحة، بما لا يسمح بأن نسوق نقدنا لأطروحة "أرنست رينان" مثلاً على أنه نقد يصحّ على "مكسيم رودنسون". ومع ذلك ثمّة فضاء مشترك يجمع ما بين هؤلاء المختلفين والمتنوعين، يتمثل بانتمائهم إلى نطاق الفكر الغربي بكل ما في مكوناته مِن اشتقاقات (لغة - تاريخ - تراث - تقاليد... إلخ) أدّت بماركس نفسه مثلاً، فيلسوف الثورة على الظلم الطبقي، وخاتم المبشّرين بيوتوبيا العدالة الاجتماعية إلى أن يُستلب إلى تعميمات الأيديولوجية الراسخة في الوجدان الغربي، حينما وصف الاستعمار الإنكليزي للهند على أنه ضرورة تاريخية، ويشكل الحدّ الثاني من العلاقة الجدلية، كي تثور الهند على النمط الرعوي الذي هو من صلب الطغيان الشرقي البائد. بقوله: "فمهما تكن الجرائم التي قد تكون إنكلترا

ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة... إن على إنكلترا أن تحقّق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية - إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا" ([2]). ذلك أن كثافة التعميمات لصورة الشرق في عيون الغرب، قد أغشت بصر وبصيرة كل فرد يستظل بمظلة مفاهيم صارمة، تخطّت منطق الرأي أو الافتراض، فأطبقت على العقول كبداهة لصيقة بالمفكّر فيه عن الشرق. "هكذا يضفي ماركس رسالة تمدينية على الاستعمار الأوروبي الحديث، فإذا كان الشرط الذي يؤهل الآسيويين للعب دور ما في العالم وتطوير حضارة ديناميكية هو "تأوربهم" فإن جوهر "التأورب" يتمثل في التمدّن الرأسمالي أو التقدم على طريق التوحيد الاقتصادي وفقاً للنموذج الغربي" ([3]).

توقفنا عند بعض المواقف التي تناولت رأي ماركس بشأن آسيا وخصوصاً الهند، لإظهار مدى التأثير الحاسم لما هو أكبر وأقوى من قدرة أيّ مفكّر على رفض الراسخ في الوجدان والذهن الغربيين على النحو إيّاه الذي جعل من

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 170 - 171.

[3] ميشال نوفل: المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي، مجلة الفكر العربي، العدد 31، معهد الإنماء العربي، بيروت، يناير 1983، ص 175.

ماركس نفسه أسير المادة المتكونة في لاوعيه، عن الشرق والشرقيين من عوامل وراثية وازنة في تحديد تصوره لواقع الهند، وهي أسبق على أيّة تفكير، يجنح هو بطبيعة الحال نحو تلك الكوابح المنبثّة في البنية الوجدانية عند أيّ مستشرق كان، مهما اختلفت هويته. وبكلام آخر، ثمّة تقليد جرى اتباعه في الدراسات الاستشراقية، محكوم بالمادة المتوافرة سلفاً عن الشرق، عبر وسائل أداتية، لا تقتصر على حكايا الرحّالة ومشاهداتهم، فتقارير البعثات الدبلوماسية وتعميمات السياسيين المنشورة عبر وسائل الإعلام وفي الكتب والمجلات، قد اتبعت منحًى وصفياً كثيفاً، شكل مادة الاستشراق التقليدي الذي لا يمكن لأي شخص، لديه بنية متأسّسة على مثل هذه المادة، أن يخرج عن نطاق التصور المحدّد مسبقاً في النظر إلى أساليب عيش الشرقيين وطرائق تفكيرهم في الأمور الدينية والدنيوية على السواء.

ثمّة تصور عام للاستشراق التقليدي إذاً، محكوم بالنظر إلى "الشرق والشرقيين كموضوع للدراسة، وهو مرسوم بالغيرية وشأنه شأن كل ما هو آخر، سواء أكان ذاتاً أم موضوعاً، لكنه مرسوم بغيرية تكوينية، ذات طابع جوهري... وأيضاً بتصوّر نمطٍ جوهري لبلدان الشرق المدروس وأممه وشعوبه، يصفهم بتعابير ميتافيزيقية... تجمّد الكائن (موضوع الدراسة) في خصوصيته الثابتة التي لا تخضع للتطور

والتحول... فيفضي الأمر هكذا إلى نمطية مبنية على خصوصية فعلية، لكنها منزوعة من التاريخ" ([4]). لكن ولئلا نقع في الحفرة ذاتها التي وقع فيها الاستشراق التقليدي، علينا أن نبتعد، قدر الإمكان من جهتنا عن تنميط مفكري الغرب، على أنهم كذلك عنصريون متعجرفون ومصابون بداء النظرة الاستعلائية إلى الآخر الشرقي منذ أن ولدوا، وبذلك ننزع عنهم العلّة الظرفية التي جعلتهم مختلفين فيما بينهم ومتنوعين ومتعددين أيضاً.

وتوخياً للدقّة، لا بدّ من أن نستخلص المكامن الدفينة لمسيود البنية الأيديولوجية القائمة في عقل مستشرقين خضعوا لما لا قوة لهم على تخطيه، بإرادة واعية، كما علينا في الوقت عينه، متابعة مستوى التمرّد على الشيء المنمّط في ذهن بعضهم الآخر، أي ممّن ذهب في دحض مقولات سلفه وأحكامه إلى حدّ المشاكسة والتمرد على أسباب منشئه (التربوي) بطريقة ثورية أسست ما يسمى الاستشراق غير التقليدي.

فالاستشراق يدلّل على ما اتسمت به الدراسات التي تأثرت بموروثات الذهنية (القروسطية) للأوروبيين في النظر

[4] د. أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، مجلة الفكر العربي، العدد 31، المصدر السابق، ص 73 - 74.

إلى الآخر الغريب والنائي، المختلف والعدائي أيضاً، على النحو الذي عزّز اختلاق صور عجيبة غريبة عن كائناته وأمكنته، سمحت بإطلاق أحكام ومواقف مبرمة، تعبّر هي أكثر عن احتدام العلاقة التاريخية بين تطور الشرق القديم وتأخره الحديث، وتأخر الغرب القديم وتقدمه الحديث. لقد تغيرت الأحوال غير مرة بما جعل من الشرق يعيش إزاء الغرب، وبالعكس مدّة طويلة، حصل فيها تنابذ وتجاذب، فعل وانفعال، مما أدى بالمنتصر إلى أن ينتشي بعقدة تفوقه، وبالمهزوم إلى أن يجترّ إحساساً بالدونية، وبكل ما نجم عن كلا العقدتين، عند كلا الطرفين من شطط يجنح بطبيعته نحو مبالغات في تصغير صورة الضعيف وتكبير صورة القوي. هذا فضلاً عن التشوهات الناتجة من طبيعة العلاقة غير المتكافئة بين الذات والآخر، فكيف والحال هذه إن استحالت الذات، فعلاً دارساً والآخر موضوعاً مدروساً؟

يغدو الاستشراق إذاً صفة جامعة لكل من لم يستطع التحرّر مِنْ إرث الذهنية التقليدية في تنميط نظرة الغرب إلى الشرق. فالغرب العقلاني يقف إزاء شرق عاطفي، نظام الأول في مقابل فوضى الثاني، بياض ناسه مقابل سمرة أبناء الشرق، شدّة التفكير عند الغربيين في مواجهة تبلّده عند الشرقيين. وهكذا يرسخ الاستشراق التقليدي منطق تقسيم الناس إلى فئتين والعالم إلى فسطاطين؛ خيّر وشرير، أبيض

وأسود، عقلاني وعاطفي وهلمجراً من الثنائيات التي حكمت الاستشراق التقليدي الذي وإن تبدّلت بعض الآراء فيه، إلّا أنها بقيت في إطار الكمّ لا النوع، لأنها لم تتجاوز سقف الموروثات التقليدية بتاتاً، في حين انبرى من ناحية ثانية استشراق آخر مختلف، لا يمكن وسمه بالصفات ذاتها، لأن أصحابه وعلى ندرتهم، ساهموا في إطلاق ورشة نقد نوعي ضد هذا المدّ الجارف من الاستشراق التقليدي الذي همّش كل ما عداه.

صعوبة التمرّد على الاستشراق التقليدي

لا بدّ مِنَ الاعتراف هنا، في بداية الأمر، أن ثمّة استشراقاً آخر مختلفاً وهو حاضر بقوة في الاستمارات الرامية إلى البحث والتحقيق عن أحوال الشعوب القاطنة هناك في ما وراء الجبال وخلف البحار، بحسّ نقدي، خالف الرأي المنتشر في أوساط الشارع الغربي ودوائره السياسية، وذلك عبر مقاربات مغايرة تماماً، إن لناحية المناهج المتّبعة، أو لناحية المواقف المُستنتجة، أدّت إلى إبراز كوامن نيّرة عند الشعوب الشرقية المقهورة، نتيجة تضافر عوامل وظروف مادية، ذات منشأ وضعي، لا تمت بأية صلة إلى السبب الذي عزا إليه المستشرقون التقليديون سبب تأخر المجتمعات العربية، على أنهم هكذا ولدوا... وهكذا سيبقون، متخلفين،

متعصبين وعاطفيين. فأضفوا على أحكامهم المبرمة طابعاً ميتافيزيقياً يجافي حقيقة الأمر، لاسيما وأن "الاستشراق يختلف عن التاريخ. كون هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه، بينما يعطي الاستشراق نفسه حق الحكم، بل وحتى الاتهام والرفض" ([5]) ذلك أن خلاصة مثل هذه الاتهامات، انبنت في الأصل على ذهنية متسيّدة حيال مَنْ هم أقل شأناً، وما الحالة التي دفعت المستشرقين غير التقليديين إلى الخروج على نطاق البحث الجدّي والوقوع في فخ التنميط السائد والمهيمن على "الماقبل" توجههم نحو الشرق وإليه، إلا دليل قاطع على صلابة الموروث التاريخي والأيديولوجي للغربيين، عن صورة هؤلاء العرب والمسلمين، لكونهم غرباء غرابة دينهم ولغتهم وحروبهم، بالإضافة إلى كل الهواجس السيكولوجية التي أدت إلى التوجس والخوف من البعيد النائي عن القيم التراثية للغرب المسيحي.

لا نسوق هذا الكلام لتبرير مغالطهم وافتراءاتهم، إنما لفهم الأسباب اللصيقة بالتفكير الاستشراقي. "فالاستشراق ذو الخوف الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول

[5] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص 74.

من القرن العشرين والاستشراق المدافع عن الإسلام من النصف الثاني للقرن العشرين، ينتميان إلى لحظتين من الوعي الغربي الهامشي، تعبران عن لحظتين من تاريخ الغرب كلّه. في الحالة الأولى يشعّ إيمان شبه مطلق بقيم الغرب المسيحي والعقلاني، وفي الحالة الثانية يتواجد الشك لا بل الامتعاض أمام ما يمكن اعتباره كفساد وعدم روحانية الغرب. هكذا يتعارض المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر في درجة انتمائهما لعصرهما. ليلتقيا بشكل أفضل في الانتماء الداخلي إلى نفس المجموعة من القيم" ([6]). وهذا سبب مضاف إلى ما يمكن أن نسوقه نحن بدورنا من أسباب أخرى في تفسير علّة اختلاف الاستشراق التقليدي عن غيره؛ كتنوّع مناهج البحث، واختلاف الانتماءات السياسية للمستشرقين. وكذلك الفرق بين طبيعة الدراسات والأبحاث: منطلقاتها - غاياتها - اختلاف موضوعاتها، أهي استكشافية؟ أم تحقيق في إضبارات تاريخية - دينية؟ أهي استنتاج أنتروبولوجي، أم فهم سياسي - أيديولوجي؟ هذه كلها تأتي ضمن العوامل التي تساهم في تكوين اختلاف رؤيوي للعرب والمسلمين تتميز فيه نظرة الرحّالة من نظرة ذاك الجالس وراء مكتبه ليدرس واقع العرب من خلال التقارير التي يوردها إليه عملاء الدولة المستعمرة.

---

[6] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، المصدر نفسه، ص 68.

لكن في الحصيلة يجمع بين الفروق، حقل الانتماء إلى حضارة غربية لها سماتها الثابتة، إن لناحية المنبثّ في اللاوعي الجمعي حيال الآخر الغريب والمختلف والنائي؛ وإن لناحية الاشتراك في الموروث اللغوي الديني والثقافي كالذي يقاس عليه اختلاف المستشرقين، وذلك من خلال النظر في مستوى التمرّد على تلك المستتبات الكابحة لأي تصوّر يخالف ما صار بمنزلة بداهة لصيقة بالتفكير الغربي حيال الشرق. وبكلام آخر، يعبّر الاستشراق بصورة جلية عن انكماش الذات الغربية وتمحورها حول نفسها على نحو ما أدّى إلى تصنيف الأمم والشعوب على أساس ثنائية ميتافيزيقية، تجوهر فيها الغرب العقلاني إزاء تجوهر الشرق العاطفي، وقس على هذا المبدأ - القاعدة كل الفروق التي أدت إلى إنشاء شرق خرافي أسطوري روحاني ومتخلف مقابل غرب عقلاني مادي واقعي ومتطور.

ذلك أن علاقة الاستشراق بالمركزية الأوروبية، ليست علاقة عرضية، لأن الأولى نتيجة للثانية، وبالعكس، يتغذّى الاستشراق بسلطة الاستعلاء الأوروبي المتمركز فوق الشرق المدروس كمادة نافلة، يسمح بأن تُمارس ضده إمبريالية ثقافية - حضارية، ولكي تعزز فيها الذات الغربية ثقتها بنفسها يجب تناول الشرق كموضوع، فينطوي الفعل ذاته على تبخيس يتماشى مع طبيعة الاستعلاء المعرفي للاستشراق. فأوروبا

تحتاج في قوامها إلى توكيد تمركزها العقلاني بالضد من العاطفة المتمركزة هناك بعيداً في الشرق الروحاني؛ وهذا بمنزلة احتياج بنيوي مرتبط بضرورات ذاتية نجمت عن الانجراف المفرط للغرب بادعاءات تحوله إلى طور العقلانية التامّة. فالاستشراق انطوى على ما تعانيه أوروبا المنبعثة بعد القرون الوسطى من أزمة إنكار روحانيتها من أجل عقلانية لم ولن تحل العقدة الأنطولوجية لشعوب استبدت بها أوهام الحل المطلق، استناداً إلى العقل وحده. وهذا ما لم تقدر عليه، لأن أوروبا في واقع الأمر "لم تتخلَّ عن روحانيتها ولكنها أزاحتها، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر. تركت أوروبا دينها، وكل دين، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون والكبائر، بل بنت وطورت... لم يكن العالِم زنديقاً، ولكن بطلاً فكرياً مساوياً للقديس" ([7]). فكان لهذا الإعلاء من شأن العالِم والمخترع والمفكر أن جعلهم في مصاف القديسين، كما جعل لكلامهم وقعاً فائقاً وتأثيراً يمكن أن نعزو إليه سبب هيمنة الثنائية القائمة في الأصل على ما أنتجته الفلسفة العقلانية من ثنائيات، تمثلت عند الأوروبيين بمقولات مثل العقل والنفس، الروح

---

[7] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، المصدر نفسه، ص 173 - 174.

والجسد، المادي والروحي... إلخ، ذلك أن إمبريالية الأوهام المستبدّة في عقول الغربيين، قد جعلت الاستشراق يستبدّ بنا... وبهم... اختلاقاً لصورة الشرق في عيون الغرب.

إن جعبة الاستشراق مليئة بالصور والأحكام السابقة على النظر عما بحوزة الشرق من عجائب وغرائب إلى حدّ، أن صار التوجّه إليه محكوماً بالبحث والتفتيش عما يثير الدهشة والاستغراب من وجود عالم غريب في عاداته وتقاليده ولغته ودينه، وبكل ما يبعث على التأمّل في ما كان عليه الإنسان الأوروبي القديم في طوره البدائي. وبهذا المعنى، فالشرق لا يمثل بالنسبة إلى التواقين إلى الهرب من صخب المدينة وضجيج الثورة الصناعية، الحالة البدائية لوعي الإنسان وفطرته الموسومة بميزة التوحش والاستئثار والأنانية، فحسب، إنما صار هو أكثر يعبّر عن الحالة البدائية، التي لا تحب أوروبا أن ترى فيها نفسها، فصار للشرق اشتراط أنطولوجي لوجود غرب متقدم ومتمدّن، شق مسار صعوده بالاعتماد على عقلانية، كبحت هوى البربرية المتفلتة من عقالها عند الشرق والشرقيين. حتى أن "غوته" نفسه وهو شاعر ألمانيا الأشهر من أن يُعرّف، لم يستطع الخروج من نطاق الحالة التي جعلته ينشد الشرق على نحو استشراقي عندما قال: "فلتهرب أنت إلى الشرق حيث رياح الصبا

الهادئة، وحيث الحب والشراب المغنّى، تعيد إليك صباك الذي ولى" ([8]).

بهذا المعنى يغدو وصف "غوته" القائم على تمجيد رياح الصبا الهادئة، حيث الحب والشراب والمغنّى، تعبيراً عن اقتناع مفرط لديه أن اللامسؤولية عند الشرقيين جعلتهم يعيشون حياة "بوهيمية" متفلتة، استفزت لديه حنيناً دفيناً لكسر رتابة الانتظام العقلاني في قارته، وذلك عبر التوجّه نحو شرق خال من ضنى الالتزام والتعقل والتفكير. فغدا الشرق بمنزلة ملاذ رومانسي لعقلانية كتّاب الغرب، مفكريه وفنانيه على النحو الذي جعل محبيه من أمثال "غوته" والرحالة الألماني "كارستن نيبور" عاجزين عن كسر طوق المادة الأولية المتكونة في وجدانهم عن الشرق من مصادر وحكايا وقراءات، يتسم تنوّع الآراء فيها واختلاف صورها بالانشداد إلى وحدة قارية، جعلت من الشرق الغريب والنائي يتشكل في أذهانهم بقوة وكثافة، لا يقوى على كسرها أعتى المفكرين وأكثرهم حساسية؛ بدليل ما ساقه عظماء الغرب ومبدعوه، من "غوته"... إلى "ماركس" والكثيرون ممن

[8] إبراهيم الحيدري: صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 41.

تعاطفوا مع الشرق وأحبوه، لكن من الموقع الذي يعطف فيه رجل قوي على طفل عاجز.

إن المادة الأولية التي تشكلت عن الشرق، ساهمت في التأسيس لمثل استعلاء أوروبي كهذا منكمش على ذاته، عبر إزاحة أدران حداثته وشوائب مدنيته إلى الشرق، حيث رمى بها وصفاً للآخرين البعيدين بالعاطفة التي تعاكس عقلانيته المتحدرة من أصول إغريقية مسيحية مجيدة. وفي هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن اتصال الشرق بالغرب لم يتمّ دفعة واحدة، بل عبر مراحل تاريخية طويلة، تخللها إخفاقات وهزائم، تأثّر ورفض، ولقد تجاذبتها الحملات العسكرية المتبادلة مع كل ما في التنافس والتنابذ والصراع الديني والعرقي بين حضارتين، خاضتا مع نفسيهما مغامرات السيطرة والاستحواذ، وعانتا مفاعيل الصراع مع الذات، ومع كل ما نجم عن هذا الخضم من كمون وقفز، انكماش وتطور، مما جعلنا نقول إن الغرب والشرق كليهما صنيعة حراك تاريخي متبدّل بما لا يمكننا الحكم أن الغرب عقلاني منذ أن كان...، وأن الشرق عاطفي منذ أن ولد...

إن التطور الراهن في الغرب، جاء نتيجة عوامل وظروف عديدة، آلت إلى التحول والتبدّل إلى ما لا يمكن الجزم بأن الحضارة الغربية ستبقى على ما هي عليه، ثابتة على قمة الهرم الحضاري إلى أبد الآبدين؛ ولا الحضارات الشرقية

ستستمر قابعة في الدرك الأسفل منه إلى يوم الدين...؛ لكن ولئلا نحيد عن تتبع المصادر الأولية لمادة الاستشراق، سنتوقف على ما نقله الرحالة والحجاج والتجار من مشاهدات كتبوها في رسائل ومذكرات خلال العصور الوسطى عن العرب والمسلمين، باعتبارهم بشراً من طينة غريبة، فهم وثنيون وكفار، يعتنقون ديانة إسلامية هدفها التجديف وتحريف الديانة المسيحية. "فكانت الأحكام المسبقة، التي أطلقتها أيديولوجية الحروب الصليبية، حاجزاً قوياً، أمام أي فهم موضوعي للعرب والمسلمين، فإن رحلات العصور الوسطى تلك، خلت مِنَ الخيال الرومانسي الذي طبع البعض القليل مِنْ رحلات الأوروبيين المتأخرة" ([9]). ومن بدا متحرراً، نسبياً، من هذا الاستلاب الأيديولوجي المحكم، لم يستطع تغيير صورة الشرق المنمّطة بأوصاف جاهزة ومطلقة في عيون الغربيين. ولهذا أسباب مرتبطة بحاجة المجتمع الغربي إلى وجود آخر غريب ومختلف، من شأنه أنْ يكرّس تفوق الأنا ويعزّز ائتلافها عبر التعصب ضد عدو غريب بخصاله وصفاته، قد تختلقه النفوس إن لم تجده في الغرابة المتمثلة هناك خلف البحار عند العرب والمسلمين. أما المواقف التي كابدت مشقّة

[9] إبراهيم الحيدري: صورة الشرق في عيون الغرب، المصدر نفسه ، ص 18.

كبيرة للانقلاب على ما هو راسخ بنيوياً في المخيال الغربي عن الشرق، فلم تفلح في تبديل واقع الأمر، فبقيت على التخوم لاعتبارات بنيوية أقوى من قدرة أي مبدع مهما علا شأنه، لأنها أصلب مِنْ إرادة أي مفكر تغيير مستقرات أيديولوجية، تتماشى مع الاحتياجات السيكولوجية والسوسيولوجية لعامة الأوروبيين المتلحفين بصرامة الموقف من الشرق، والمتآلفين بالضد منه.

لقد بدت الأصوات المشاكسة للمكتوب الاستشراقي، كما لو أنها زينة مضافة إلى مائدة الاستشراق التقليدي العابق برائحة يفوح منها العداء للشرق والخوف من بربريته المحفورة عميقاً في المخيال الغربي، عبر تصورات الحكايا الوجدانية عن العرب المسلمين، وعن بدو الصحراء وسيوفهم التي تقطر دماً عزيزاً من بطون خيالتهم المرسلين في الحملات الصليبية المقدسة. كما عن إسلام دينهم الوثني، حتى بدت كل مخالفة لهذه القاعدة المكرسة في الأبحاث والوسائل الترفيهية عندهم، بمنزلة استثناء، يؤدي دور تثبيت الصورة النمطية الرائجة عن العرب والمسلمين في الأوساط الغربية.

من الطبيعي مع هذه الحال، أن يشحذ الاستشراقي التقليدي أسلحته المتوافرة في أدوات ومناهج بحثية، بغية تأويل التاريخ لمصلحة تعزيز العقلانية الغربية الراهنة من مصادر إغريقية قديمة، جرى فيها تصوير الاختلاف على أنه

عرقي منذ الأزل وإلى الأبد، أي إنه قديم قدم ولادة الغربي في الغرب والشرقي في الشرق. فبهذا المعنى أُضفي على الحضارة الغربية وكذلك الشرقية طابع ميتافيزيقي لتسويغ استمرار التفوق الغربي، باعتباره تتمّة لفلسفة الإغريق وعلومهم؛ فـ "رينان وفولني ورودنسون" هم امتداد طبيعي، لـ"سقراط وأرسطو وفيثاغورس". فالتأويل الذي انتقى من التاريخ القديم للإقطاع شواهد تصب في مصلحة توكيد ثبات الهوية الغربية، باعتبارها "فوق" لا تتزحزح، حَكَمَ مُجمل عملية البحث عند مستشرقين ورحالة، حذفوا الوقائع التي لا تخدم غاية تعزيز المركزية الأوروبية الراهنة، تلك المتشكلة من العقلانية الإغريقية والروحانية المسيحية.

هكذا طُعِّمت روحانية المسيح بعقلانية ديكارت وكانط عند بعض المستشرقين على نحو مدهش يبعث على الاستغراب من هذا التهجين المتعمّد، أو الأحرى من هذا التطعيم الذي بدا أشبه بتلقيح شجرة ليمون بنطفة أرنب.

لقد غذى اختلاف الشرق عن الغرب منطق الانكماش على الذات وبمستويات مختلفة، في كلا الضفتين؛ مع ما صاحب هذه العملية من صعود وهبوط، من انشداه بالآخر والخوف منه، من الاختلاف عنه والتآلف معه... إلخ. ولعل الأسباب السيكولوجية مِنْ حسد وخوف، دهشة وانشداه، هي عوامل وازنة في تحديد معالم هذه العلاقة المضطربة بين

الشرق والغرب. وعليه، يحق لنا، ها هنا الوقوف عند مخلفات التمركز الحضاري القديم للشرق الذي كان متقدماً على الغرب، بآثاره ومكانته، باختياره منبعاً للديانات الإبراهيمية الثلاث، وبكل ما جعل لديه من امتياز رباني، يثير الريبة بالتأكيد، كما الحسد والنفور من الذين يعتنقون ديانة ويتمكسون بتقاليد تدعو المسلم إلى الزواج من أربع نساء بما يبعث على الأسى والشفقة من هذا الانحدار الحضاري الهائل لهؤلاء البشر في نظر الأوروبيين.

استشراق أم مستشرقون؟

إن المتتبع لتاريخ حركة الاستشراق في أوروبا، لا يسعه إلا أن يعترف لعلمائه بالفضل الكبير في حفظ تراث المكتبة العربية وحماية أرشيفها من عواقب الإهمال الناجم عن الظروف الصعبة للمجتمعات العربية الإسلامية التي عاشت أسوأ مراحلها، يوم تلقف المستشرقون المبادرة لتحقيق مخطوطات تاريخية، أدبية ودينية، كان الأولى بالعرب أن يحققوها، فيما لو كانوا في وضع أفضل. لقد تولى علماء الغرب البحث عما عندنا، بعدما استرعى انتباههم الغنى الحضاري لشعوب انحدرت إلى الدرك الأسفل، بسبب عوامل عديدة؛ هي أعقد من أن نبسطها في الأحكام التي نصنّف بها شعوب الغرب بالعقلانية وشعوب الشرق بالعاطفية.

توجهت الحركة الاستشراقية نحو الشرق لدراسة لغاته وتراثه، أدبه ودينه، انطلاقاً من دوافع كثيرة يمكننا أن نختلف حول مغزاها وأسبابها، لكن ما لم يمكن أن نختلف عليه هو أنها جاءت نتيجة فائض قوة حضارية من المتقدم على المتأخر. وبكلام أوضح، يجب أن نعترف بأن الفضول العلمي للبحث عند العلماء الأوروبيين، لم يولد نتيجة إرادة ذاتية، إنما هو مآل صيرورة تحول تاريخي، أدى بعلماء الغرب إلى أن يخرجوا من قارتهم، بعد أن استنفدوا البحث في ما عندهم، بحثاً عما في حوزة الآخرين هؤلاء الغرباء والبعيدين.

لكن، ولئلا نختزل الاستشراق كله بما قاله هذا المستشرق أو ذاك، وكيلا نطمس الفروق البارزة من تباينات حركة الاستشراق التقليدي الذي بيّنا أسبابه الظاهرة في الشيء المشترك والمتشابه بين علماء وبحاثة مختلفين ومتعددين، يجمعهم الانتماء إلى الجذر الأيديولوجي لهوية غربية تستمد حضورها من اختلافها ومغايرتها للهوية الشرقية، علينا التحفظ حيال الكلام عن الاستشراق بالجملة، لا سيما وأنه مرّ بأطوار عديدة، تبدلت معها نظرة المستشرقين إلى العالم العربي الإسلامي غير مرة؛ كل بحسب منهجه، مستواه العلمي، مرحلته التاريخية، وقس على ذلك دوافع عديدة، لا تسمح لنا أن نسوق نقد "أرنست رينان" كنموذج فاقع

للاستشراق التقلدي نقداً للمستشرق "تيودور نولدكه" الذي كان "ينفر من الرومانسية، والتصوف، ومن كل أشكال التحليق الشاعري... كان ضد كل ما هو تأملي، سواء كان عقائدياً أو فلسفياً، خواطر تاريخية، أو نظريات علمية" ([10]). إن التأمل في واقع الشرق كان هو الموجّه الأساس لاستنتاجات "رينان" التي قمّش فيها كل ما يغذي مسبقاته التي عاينها متأملاً واقع الشرق عن بُعد، أي قبل أن تطأ قدماه أرض الشرق. فبالضد منه قام "نولدكه" بدراسة قواعد اللغة العربية، بواقعية، بينت له مدى جهل الآخرين بالكوامن الحيوية العميقة لحضارة، لا يمكن الحكم عليها من خلال وصف ناسها المغلوبين على أمرهم، وذلك لأسباب لا تصحّ هي نفسها أسباباً لتمركز الحضارة العربية الإسلامية في العهدين الأموي والعباسي.

كذلك قام "جولدتسهير" ببحث معمق في الحضارة العربية الإسلامية، ليخرج بعدها بخلاصة فحواها: "أنه لا بد من النظر إلى القسم الأعظم من الحديث، على أنه نتاج التطور الاجتماعي والديني للإسلام خلال القرنين الأولين، ولقد تبين الباحثون أنه من غير الجائر استعمال الأحاديث

[10] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2001، ط2، ص 225.

مصدراً تاريخياً عن مقولات (النبي) محمد وتصاريفه من غير تحفظ. إلا أن جولدتسهير، بدل الشك القسري وضع نقداً منهجياً تنبع مبادئه من النقد التاريخي" ([11]) وعليه إن طبيعة معاينة الاستشراق للعالم العربي، لا تسمح بأن يخرج بكليته من علّة وجوده كحالة عامة، ازدهرت في الغرب، ليس لأنها أخضعت الشرق إلى مبضع دراستها وتنقيبها عن اللامعروف فيه، فلمجرد أن تتم دراستك من قِبَل الآخر بوصفك حقل اختبار نظريات تجريبية في علم الاجتماع، ستصنّف حتماً بحسب تبويب عددي، وسيتم افتراضك موجوداً في مرتبة محددة من السلم الحضاري للبشرية!

وهذا يعني، أنك فاقد لأهلية النظر إلى ما في نفسك، إلى أن تثبت العكس. وهنا يجب ألا نذهب بعيداً في اتهام الاستشراق التقليدي على أنه ذو نظرة أحادية، عنصرية، عرقية، ألبست الشعوب الضعيفة لبوساً ليس لها، بما يدعو إلى الإقرار بأن العلّة المنهجية القائمة في أساس معاينة الآخر، ستبدأ حتماً من وصف الآخر الغريب ذاك بتلقائية، تؤدي إلى شطحات ومبالغات واختلاقات عجيبة وغريبة، يُستنتج منها الأحكام التي أطلقها المستشرقون التقليديون على العالم العربي الإسلامي.

---

[11] يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، المصدر نفسه، ص 240.

لا نسوق هذا الكلام، لكي نبرّر عثرات الاستشراق التقليدي وعاهاته، إنما نودّ من ذلك التخفيف من حجم المغالاة في اتهام الاستشراق التقليدي على أنه مؤامرة مدبّرة من "ألفه إلى يائه" في أروقة السياسات الغربية ضد الشرق، خصوصاً وأنه "عندما نشأ الاستشراق وترعرع، راحوا يعتمدون بشكل حصري على النصوص (الكلاسيكية) لكي يكتبوا تاريخ الإسلام... ونحن نعلم أن هذه النصوص، هي بحدّ ذاتها سكونية أو تعطي وهماً بالسكونية والثبوتية والإطلاقية... ومؤرخي تلك الفترة، سواء أكانوا مستشرقين أم غير مستشرقين كانوا يستخدمون المنهجية الفللوجية - التاريخيوية. وهي منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة" ([12]).

يجب إذاً أن نقيس المستشرق على مدى افتراقه أو تميزه عن أترابه، وعلى مدى مشاكسته للمتجذّر في أذهان مجايليه، ومدى تجاوزه لمعتقدات الناس الراكدة في لجّة العقل الشمولي، ذلك أن المكونات البنيوية لفكر المستشرق، ليست مطابقة للتفكير الشرقي، والقول إن المحاكاة السجالية تشترط

---

[12] محمد أركون: الإسلام - أوروبا - العرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 182.

التفارق بين طرفين، لكي يتمّ التفاعل على النحو الذي يجعل من رأي الآخر في الأنا، رأياً له موجباته المتعلقة بمقتضى أحوال الذات المتبدلة والمتغيرة في النظر إلى الأنا والآخر على السواء ليس اكتشافاً عظيماً، تماماً مثلما يؤكد أحد المستشرقين المتنورين "ويلفريد كانتول سميث" بالقول: "بالطبع فأنا لا أطلب من الناس أن يتفقوا مع وجهة النظر الإسلامية، فيما يخص هذه القضايا. فأنا نفسي لست مسلماً في نهاية المطاف (هكذا!). كما أني لا أطلب من أحد أن يصبح مسلماً ويغير دينه. ولكني أؤكد على أنه مطلوب منا عندما نتأمل في ذلك التاريخ ليس الموافقة على وجهة نظرهم وإنما فهمها" ([13]).
كذلك نحن علينا فهم الرأي الاستشراقي بأسبابه، بعيداً عن الإحساس بعقدة الاضطهاد التي صاحبت تفكير الكثير من البحاثة العرب الذين أرادوا الردّ على الاستشراق، ذوداً عن كرامتهم وانتقاماً وثأراً من افتراءات المستشرقين بحقّ عالمنا العربي الإسلامي، مع أنهم ليسوا متفقين ولا هم متوحدون لا في الموقف من الإسلام ولا في وصفهم لناسه.
"إن تقييم مواقف المستشرقين يجب أن يتوقف عند

[13] محمد أركون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، ص 252.

الظروف الثقافية العامة المحيطة باستمارة كل منهم، كما سبق وأسلفنا، إذ يتحدّد بضوئها مستوى تقدّم مستشرق على آخر أو تخلفه عنه، بحيث لا يمكننا عقد مقارنة معيارية مطلقة بين مواقف "نير؟ال" ومواقف "فونييه"، نظراً لاختلاف ظرفيهما، كذلك لا نستطيع تقييم مواقف الرحالة الزائرين بالمنظار نفسه للمفكرين الذين لم يعاينوا الشرق إلا من خلال كتب الرحالة" ([14]).

وفي هذا الصدد، لا نحتاج إلى الخوض في مستوى تحصيل اعترافات صعبة، كتلك التي تأبى فيها الأنا أن تقرّ بحقيقتها المرّة، لاسيما وأن المنقول منها أو المصور عنها، تمّ بعدسة الآخر الغريب والبعيد، بما يجعل من كلامه عنّا شتيمة لنا، ترفضه الأنا، رفضاً قاطعاً، كما لو أننا أبرياء من اتهام، ليس هو كذلك. إلا لأننا نعيش عقدة اضطهاد، تنجم عادةً عن إحساس الضعيف بالغبن من تصرفات القوي ومواقفه كتلك التي تثير فينا الخوف أكثر مما تدعونا إلى الاحتراس واليقظة من مغبة الاستمرار في واقع حال زري. وعليه، فإذا كانت نصيحة الأجنبي مشكوكاً في مغزاها، فكيف لو كانت تنطوي على تشوهات صورية ترفضها الأنا، أو الأحرى،

[14] نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص 79.

تمتنع الأنا أن تراها في نفسها، جملة وتفصيلاً، فمثل إقرار كهذا، يحتاج إلى ثقة، لا يتمتع بها ضعيف، لا يكفّ عن تحميل علّة ضعفه إلى الآخر البعيد، المتآمر والمخطّط، المعتدي والمفتري؛ حتى إن لم يكن للاستشراق التقليدي وجود، سنحتاج إلى أن نختلقه لكي نحمّله مسؤولية التسبّب بانحطاطنا؛ وهذا أسهل بكثير من الاعتراف بمساوئنا الذاتية تلك المتمثلة بعاهات مكتسبة، كطريقة فهمنا للدين والتراث والحداثة... إلخ.

إن من شأن هذا الردّ (الاتهامي) على الآخر أن يعفينا من نقاش أوضاعنا، بعيداً عن الحجج التي نسوقها كي نتبرأ من أوساخ بطوننا، باعتبارنا أنقياء وأتقياء. اللهم، إلا من بعض الأدران والرذائل التي يلصقها بنا الآخر ظلماً وعدواناً.

تكمن ثيمة الاستشراق في المبدأ، بالأفعول المنهجي ومترتباته على مستوى الاستنتاج والحكم؛ ذلك أن المنهج الفيلولوجي - الوصفي المتبع في الاستشراق التقليدي، ينقل إلينا صورة الوضع العام في العالم العربي الإسلامي بانحطاطه وتفتته، من غير أن يفكك الأسباب التاريخية لذاك الوضع. هكذا يضفي الاستشراق على واقع الشرق وصفاً ذا طابع سكوني وميتافيزيقي، لا علّة فيه، ولا سبب لحراك كان... غير ما صار...، كما أنه الآن... غير ما يمكن أن يتحول

إليه... وهناك لا نحتاج إلى الاسترسال في استنباش مفاعيل الخطاب الاستشراقي وأثره في الشرقيين أنفسهم من حيث دفعهم إلى الانكماش على ذواتهم رفضاً للاعتراف بما عليهم الإقرار به، لكي يخرجوا من حالة المراوحة التاريخية التي جعلتهم متأخرين عن الغرب. وهذا ما يرفضه السواد الأعظم من الناس المتلحفين بأمجاد تراث غني، لكن غناه لا يكفي الركون إليه في قراءة الحاضر، وذلك نظراً إلى المسافة الزمنية الطويلة التي لم يعد يصحّ فيها الربط، لا تفسيراً، ولا تأويلاً بين زمن الخلافة الإسلامية من جهة، وزمن العولمة من جهة ثانية. ذلك أن الاعتراف بادئ ذي بدء بما لنا وما علينا، من شأنه أن يضع دولاب الحل على السكة الصحيحة، أي في الموضع الذي يجعل القطار يتحرك نحو محطات حضارية أفضل بما لا يُقاس على ما نحن عليه مِن اجترار ذاتي عقيم، لا ينفع معه، لا الندب على ضياع تراثنا المجيد، ولا الخوف مِنْ روافد الحضارة الغربية على هويتنا العربية الإسلامية.

يمثّل الاستشراق إذاً، تلك الحالة التي تعكس تفوق الحضارة الغربية في مرحلة تاريخية، كان يعيش فيها العالم العربي والإسلامي، أسوأ لحظاته. لكن، ولكي لا نكرّر القول عما في الاستشراق من تنوع واختلاف يعبّران عن دينامية

الحراك التاريخي الحيّ في المجتمعات الغربية؛ لا بد لنا من الاعتراف ببعض الخلاصات الصائبة في الاستشراق من النوع الذي يشكل صدمة إيجابية، وليست سلبية.

وهنا لا أتكلم على الجهود الجبّارة لمستشرقين أفنوا جلّ عمرهم في تدقيق وتحقيق الشعر العربي وأدبه في العصرين الأموي والعباسي، ولا على مَنْ ترجم أيضاً قواعد اللغة العربية ونحوها إلى لغته الأم، كما لا أقصد حكايا بعض الرحالة والزائرين ممن أدهشته رومانسية الشرق الفطري والخالي مِنْ عاهات مدنية الغرب الحديث، بل أعني المستشرقين الذين وصفوا حال تأخرنا ببراءة مشاهدتهم للبؤس والشقاء المتنقل بثوب كائنات بشرية، لا تفقه عن نفسها غير المنقول إليها مشافهة وبالتواتر من الجد إلى الأب، فالابن.

فمن يجرؤ على الاعتراف بهذه الحقيقة المرّة، لا ينكمش على ذاته، عبر التمركز الشرقي المعكوس؛ كي نرد عليهم بالأسلوب ذاته، فنفعل بهم مثلما فعلوا بنا، تشويهاً لصورتهم، عندنا.

فالاستشراق جاء جراء حراك ثقافي مفعم بالحيوية، وليس بقرار "إرادوي" من هذا المستشرق أو ذاك. ومن الطبيعي مع هذه الحال، أن نؤدي الدور ذاته، إذ ما تحرّرنا من كوابح التراث والتقاليد، عبر تحول نوعي، أو طفرة ثقافية - حضارية، ليست متوافرة عندنا الآن، لكي ندرسهم كما

درسونا. ومثلما هناك عثرات منهجية في الدراسات الاستشراقية، من الناحية الأبستمولوجية "كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية، يستند إلى التمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرّس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي" ([15]). كذلك يمكننا تثمين جوانب إيجابية في الوجه الآخر مِنْ ذاك الأسلوب الذي ينطوي على مزالق منهجية، بقدر ما يفتتح مجالات، ليست مقدّرة، لغيره، وللأسباب ذاتها. لأن "من يتخبّط في لجّة ماء عميقة، لا يستطيع أن يرى نفسه من الزاوية ذاتها التي يراه فيها الآخرون، ولا يقدر على التفكير بوضعيته المستلبة هماً للخلاص، ليس إلا. بينما الناظر إليه من على ضفة الشاطئ، يُتاح له مشاهدة تمأزقه بتمعّن، بغية إنقاذه، وعبر سبل هادئة، لا يعصف بها هياج الغريق.

على هذا، كلٌّ منا يحتاج للخروج من أزماته إلى النظر والاستماع إلى ما يقوله الآخر فينا، أو بالأحرى، نحتاج للنظر إلى أنفسنا عبر مرآة الآخر، حتى ولو كان في نقده لنا شيء من المبالغة، لا بد من أن نأخذ ملاحظاته مأخذ الجد،

[15] سالم يفوت: حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989، ص 6.

لكي نتخلص من علائق تخلفنا الحضاري" ([16]). فصورة الذات عصيّة على عيون الأنا، حيث يمكن رؤيتها مِنْ خلال نظرة الآخر، كمرآة لا تعكس حقيقة الأنا فحسب، بل توضّح أيضاً الأسباب التي دعت الآخر إلى النظر في هذا لا ذاك، وعلى هذا النحو أو ذلك، ومن هذه الزاوية أو تلك... إلخ.

علاقة الاستشراق بحدود الجغرافيا التخيلية

إذا كان الاستشراق التقليدي يفتقد مناهج النقد التاريخي في قراءة ظروف المجتمع العربي الإسلامي، فهذا يعني سقوطه في شرك الذهنية "الشعبوية"، لمستشرقين أطلقوا أحكاماً وأوصافاً مبرمة بتلقائية، سابقة على التحقق من صحة الحكم، وذلك بغية محاكاة أو مخاطبة عقول عامة الناس التي لا تفقه تعقيدات التناقض والتشابك بين المفكر واللامفكّر فيه، بين المخفي والظاهر، بين المقصي والمعلن، إذ إن الاعتبارات الموجبة لمثل استشراق كهذا، عديدة ومتنوعة، بحيث يمكننا أن نفرد بحثاً خاصاً لنقاش الدوافع السيكولوجية والسوسيولوجية لعلماء أجانب يقطنون في الطرف الثاني من الكرة الأرضية، بكل ما لهذا من تأثير حاسم في نظرتهم إلى الأمور والمسائل الواقعة خلف البحار. وقصدنا

[16] نديم نجدي: إضاءات نيتشوية، دار الفارابي، بيروت، 2002، ص 74.

من هذه الإشارة إلى أثر الاغتراب عن الواقع المعيوش في تكوين الرأي أو النظرة التي تنشده بقدر ما تخاف من غرابة كل عالم بعيد، ليس أليفاً بالطبع قياساً على العادات والتقاليد المتبعة في عالم المستشرق الذي يصاب بحالة من الاندهاش، يختلط فيها الخوف بالانشداه على النحو الذي يجعل من المتأمل في مصابه، منحازاً إلى ما يألفه، ضد ما يجهله. فأن تأتي مِنَ الغرب متخماً بخبريات سابقة على ما تراه، فهذا يعني أنك لست مجرداً مِنَ الأحكام، فأنت آتٍ لقياس مدى التطابق بين المزروع في رأسك عن الشرقيين وبين ما هو موجود على أرض الواقع، بما سيؤدي بك حتماً إلى البحث التلقائي عن مسبقاتك المحمولة، قبل أن تعاين الوقائع على الأرض.

لقد أدت المسافة الفاصلة بين العالمين، الشرق والغرب، دوراً مهماً في تعزيز وجهة الاستشراق المستندة إلى مادة كثيفة من النقولات الشفهية والنصية، كالحكايا التي استولدها المخيال الجمعي في الغرب، عن جماعة أخرى من الغرباء القاطنين هناك بعيداً في صحراء قاحلة وفي حرّ شمس لاذعة، عن بشر، ليسوا مثلهم في مأكلهم وملبسهم ومشربهم، دينهم ونبيهم، وأيضاً مقدساتهم ومحرماتهم، عاداتهم وتقاليدهم، فهذه كلها أمور تبعث على الدهشة من اختلافهم عن

الغربيين، كما لو أن الشرقيين موجودون كأمثولة فقط، لتذكير الشعوب الغربية بالوضعية التي كانوا عليها يعيشون، منذ قديم الزمان، أي في طور الطفولة المبكرة لمنشأ الغرب الذي أضحى ناضجاً بما يكفي، لكي ينظر في أحواله القديمة من خلال دراسة حاضر الشعوب الشرقية التي تمثل ما كانه الغرب فقط، منذ ما قبل مئات السنين.

من هنا كان على حملة نابليون بونابرت في الشرق أن تُنجب "سلسلة كاملة من المولودات النصية، من كتاب شاتوبريان (المرحلة) إلى كتاب لامارتين (رحلة في الشرق)، وكتاب فلوبير (سلامبو)، وضمن الخط نفسه من التراث، كتاب لين (مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم)" ([17]). فمن هذه النقولات النصية اتضح مدى تحول الاستشراق إلى كوامن أيديولوجية راسخة في الذهن الغربي بكثافة، اختُزل فيها الشرق المتنوع المتعدد والمترامي، ليغدو صفة مكتوبة على النحو الذي يغذي شغف القارئ ورغباته لمتابعة دراما أحداث غرائبية، لا تحصل إلا هناك، في ظل حرارة مرتفعة وعادات قبلية، لا تحصل إلا مع شعوب تؤمن بدين إسلامي، للذكر فيه حظّ الأنثيين، في الميراث؛ وفي الزواج يحقّ

[17] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 113.

للرجل بأربع نساء، على بركة الـلـه، وهلمجراً مِنَ الوقائع التي أثارت عند الغربيين، إحساساً تعصبياً مضاعفاً بهويتهم، يشدهم فضول متابعة الحكايا الطافحة بالدهشة والغرابة.

إن استشراق المرحلة تلك يستهدف العقل الغربي، فيقذفه بصور وأخبار، الدقّة فيها، محكومة بمستوى جذبها للعقول التي لا تنبهر إلا بالإضافات والحواشي غير الاعتيادية، وعليه، تؤخذ عامة الناس بالمكتوب عن الشرق، تصديقاً للمنقول عنه، على ألسنة مستشرقين مدركين لاحتياجات جمهورهم، كي يظهروا الشرقيين غير أليفين؛ أي على النحو الذي يتسق مع غرابتهم في الحكايا القديمة المتوارثة عن هؤلاء المتوحشين، منذ الحملات الصليبية، وما قبلها...

لذا، صار كل مَنْ يراعي في مكتوبه، أو رسمه أو فنّه من صوبنا، احتياجات التحسّس الغربي، أو ذوقه، أو مسبقاته عن الشرق والشرقيين، يُتهم رأساً بأنه خاضع لفحيح الاستشراق، أو الأحرى، بأنه حامل لنفحات استشراقية، تراعي منطق الدعاية والانتشار والنجومية على نحو يجافي الدقة والموضوعية. والجدير ذكره هنا، أن تأثير الاستشراق النصي للرحالة والزائرين، لا يقتصر على مخيال الغربيين وإدراكهم الجماعي حيال الشرق، بل ثمّة "ما هو أعمق تأثيراً من ذلك، المشروع العملي الذي كان مَثَلَهُ الرئيسي كتاب "أرنست رينان"، النظام المقارن والتاريخ العام للغات

السامية المنجز عام 1848... والمشروع الجغراسي، الذي كان مثلاه الرئيسيان قناة السويس لـ "فردينان دوليسبس" واحتلال إنكلترا لمصر عام 1884... فقد آمن "رينان" بحقّ أنه أعاد خلق الشرق، كما كان الشرق فعلاً، في كتابه، أما "دوليسبس" فقد كان يشعر دائماً بشيء مِنَ الرهبة بإزاء الجدّة التي أطلقها مشروعه من الشرق القديم" ([18]). لقد شكل "رينان" نموذجاً بالغ الوضوح للمستشرق التقليدي الذي أعمل حشويات مخيلته، متأملاً، لكي يعيد بناء صورة الشرق على ما تصوره هو فيه، زاعماً أنه أعاد تصويب المنقول عن الشرق عبر قلمه الأوروبي وعقله الغربي، وبذلك مثّل "رينان" الشرق كما المادة المكتوبة عن الشرقيين، بأن أعاد خلقهم على ما رآه هو من أصناف، ساقها إلينا في مكتوبه باعتبارها حقائق مطلقة.

أما "دوليسبس" الحائز إعجاب "توماس كوك" بفضل عمله الجبار الذي مثّله "(مشروع تقريب أقطار الغرب والشرق إلى درجة أكبر، وعن طريق ذلك، توحيد حضارات عهود تاريخية مختلفة)، وكان ما تصوره كوك، وما أعلنه دوليسبس في مذكراته وخطبه، ونشراته الدعائية، ورسائله (بحسب إدوارد سعيد) هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب

[18] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 114.

الحديثة، والتقريب بين ثقافات كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، والفرض الفعلي لقوة التكنولوجيا الحديثة والإدارة الفكرية على كيانات جغرافية، كانت سابقاً مستقرة ومقسّمة، مثل الشرق والغرب" ([19]).

إن الفرق بين غاية رينان في مكتوبه الإنشائي عن الشرق، مختلف تمام الاختلاف عن المرمى العملاني لـ دوليسبس في شقّه لقناة السويس، بالرغم من الثيمة المشتركة بين هذين المختلفين في كلامهما المفعم بإحساس المتفوق والمسيطر سيطرة مطلقة على الشرق وشعوبه؛ وهنا يمكننا القول إن مشروع دوليسبس قد مثل نهاية المنحى الاستشراقي القائم على ما "كانت آسيا ذات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا، النأي والاغتراب الصامتين، وكان الإسلام العدائية الهجومية بالنسبة للمسيحية الأوروبية... لقد تلاشى الإبهام ليُستبدل بكيانات هشّة... لقد دمّر دوليسبس وقناته أخيراً، نأي الشرق وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وغرابته المدهشة الصلدة، وتماماً كما يمكن لعائق برّي أن يتحول إلى شريان سائل، كذلك غيّر جوهر الشرق، ولم يعد بمقدور أحد، بعد دوليسبس أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي إلى عالم

[19] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 114.

آخر" ([20]). وفي هذا الصدد، لا نعزو التحول في الاستشراق إلى ما نجم عن شق قناة السويس من تصدّعات فعلية في ترسانة الصور المكدسة في الذهن الغربي فقط، ولا نردّ إلى هذا السبب وحده علّة التقارب الذي حصل فعلاً بين عالمين جغرافيين، تقلصت المسافة بينهما، بسبب فتح هذا الممر البحري الضيق بمساحته، لكنه الواسع بمدلوله الأبستمولوجي. ذلك أن التقنية المستعملة في حفر القناة، تعكس مستوى تطور علومهم التطبيقية، بما يعبّر حتماً عن التحولات الحاصلة في مناهجهم وعلومهم الإنسانية المتساوقة. أو الأحرى، المتأثرة جدلاً بالطفرة الاقتصادية والقفزات السياسية التي وسمت تلك المرحلة من تاريخ الغرب. فكان نتيجة ذلك، أن خرج بجيوشه وإدارييه ليستعمر تلك الشعوب البدائية والكسولة على ما يدعوه إليهم ضميرهم الأخلاقي وحسّهم الإنساني لتمدين الأمم المتخلفة، عبر حكمها وتنظيمها، وإدارتها بما يصب في مصلحة تلك الشعوب، لأنها صادرة عن الغرب والغربيين. فكان أن ولد المنحى السياسي الآخر في الاستشراق، الذي يعتمد على تقارير بعثاته وخبرائه تماشياً مع علائق الذهنية التقليدية الراسخة

[20] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 117.

عميقاً في المخيال الغربي عن هشاشة العرب المسلمين وضعفهم.

يقول سعيد في معرض شرحه للأسباب التي أدت إلى وقوع الاستشراق في شرك التحريف، إن الشرق تشرقن على نحو ما تمثل في الجغرافيا التخيلية عند الغربيين "ذلك أن الشرق يُصوّب، بل يُعاقب أيضاً لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي" ([21]). هكذا يتحول الشرق إلى شيء من موجودات الغرب، فالأنا تقيس واقع الحال بمقتضى نظرتها وعلاقتها بالآخر البعيد والغريب. بهذه الطريقة يعمد المكتوب الاستشراقي إلى تدجين واقع الشرق لإخضاعه والاستحواذ عليه، عبر السيطرة على جزعهم من كائنات، أثارت هلعاً في نفوسهم، على ما ساقه المخيال السردي في حكايا الغربيين عن السحر العابق في عالم الشرق الذي يعجّ بالجنّ والشياطين والساحرات "إن هذه الممارسة الكونية، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يُسمى مجالـ"ـنا" ومجال غير مألوف يُسمى مجالـ"ـهم"، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية، يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية، لأن الجغرافيا التخيلية من نمط (أرضنا أرض البرابرة) لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز، بل يكفي لـ"ـنا" نحن أن تقيم

[21] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 95.

هذه الحدود في أذهاننا... وتواكب الحدود الجغرافية، الحدود الاجتماعية، والعرقية، والثقافية بطرق متوقعة... ويبدو أن ثمّة عدداً كبيراً مِنَ الافتراضات والترابطات والتخيلات التي تزدحم مالئة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للإنسان" ([22]). وما يلي هذه التتمة، إشاعة جو مِنَ الطمأنينة، يُسترد فيها الخوف من هذا الغريب العجيب القاطن وراء البحار، عبر هزيمته السهلة، هذا لأنه ضعيف وهشّ، لا حيلة له أمام جبروت القوة المتمثلة بحكمة عقولهم القادرة على تطويع الأشرار وإقصائهم من خلال تحويلهم إلى موجودات لـ"ـنا" نحن الغربيين، لأن الـ"ـهم" ليسوا مثلنا، ولأنهم كذلك، علينا أن نتآلف مع غرابة أشياء ليست موجودة إلا لنا نحن، لكي نؤنسنها، إن أمكن، عبر إخضاعها للاعتبارات التي يتحول فيها اللاأليف إلى كائن مطواع، مسكين وضعيف. وهذا هو دأب الأفلام المفعمة بحسّ استشراقي، فنراها لا تكف عن تصوير العربي المسلم، إلا بصور نمطية، كائناً هشاً، وسخاً يرتدي زياً غريباً، اقترن من فرط التكرار والإعادة بصورة ارتكابه لحماقات، تسهِّل الإيقاع به، والانتصار عليه. "فانطلاقاً من هذا المجال الواسع في تصورات الغربيين البعيدين في الزمان والمكان، وبابتكارهم

---

[22] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 84.

ما يقرّبهم من ملامسة تخيلاتهم، تتولد المعرفة عن الشرق" ([23])؛ فالعلاقة بين الحدود التخيلية والحدود المعرفية الخالصة، لا تنفصل حينما ينأى الشرق عن الغرب إلى مسافة، تشكل مساحة لاختلاق إضافات هي بمنزلة نعوت، تجاري سهولة بناء حدود فاصلة بين "الأنا والهم"، أو بين وجود شرق ليس "مثلنا - مثلهم".

وعلى الرغم من أن الاعتبارات التخيلية لا تفصح عن نفسها، إلا على شكل إصرار عنيد على تنميط صورة الشرقي عبر صفات، يعرفها القاصي والداني، من فرط تكرارها، هي نفسها، في الكتب ووسائل الإعلام؛ يبقى للمسافة الفاصلة بين العالمين الشرقي والغربي، ولتمركزهما أحدهما إزاء الآخر، ما يجعل من الجغرافيا عاملاً مؤثراً في مدّ سبل التخيل بكل أسباب الاختلاقات والإضافات الناجمة عن بعد المسافة التي كلما تقلصت بين العالمين، ذوت علّة الشطحات والاستيهامات التي ساهمت في تكوين لبنة الاستشراق التقليدي.

يحيلنا هذا مباشرة على ضرورة فهم تقمصات الاستشراق خلال تمظهره كخطاب رصين ومستوف لكامل الشروط التي تبدّت فيه الوقائع الموصوفة على أنها حقائق، لا يرتقي إليها

[23] نديم نجدي: أثر الاستشراق، مصدر سابق، ص 103.

أدنى شك. والمفيد ذكره في هذا الصدد؛ أن الجغرافيا قد أدت دوراً حاسماً في تدبيج معرفة استشراقية خاوية من المعنى الأبستمولوجي الذي يستُدل به على الأسباب، من النتيجة التي استحال فيها الاستشراق إلى مدلول سيميائي عن ماهية المسيود الثقافي للمجتمعات التي لم تختلق علم الاستشراق، كتدبير مؤامراتي، رمى إلى التبخيس من قيمة الشرق، كي يرفع مِنْ مقام الغرب. ذلك أن المنزلق المنهجي في دراسة الأنا للآخر، يكمن هنا، أي في المعرفة المتعلقة بموضوع الإدراك، وهذه حالة عامة، لا تقتصر على الفكر الغربي وحده "إنها ظاهرة عامة مطلقة... ظاهرة الصورة التي نكونها عن مجتمع ما. ونحن عندما نمعن النظر في حياة المجتمع ومن الداخل وبصورته الخاصة، فإننا نجد أنفسنا بالضرورة نطوّر صوراً..." ([24]) والتطوير هنا، لا يقف عند حد الحفاظ على أمانة النقل المجرد، فهذا ما لا طاقة لأي عاقل حسّاس به، فالمحسوس يظهر مقولباً بصورة إحساس الآخر به، حتى الافتراء أو الاختلاق نفسه، يغدو نتيجة اعتبارات خاصة بظروف الناظر إلى المحسوس، من زاوية النظر، توقيتها، تساوقاتها، الخوف من... والدهشة بـ...، ما نُقل

---

[24] مقابلة مع محمد أركون، أنجزها د. عبد الغني أبو العزم، مجلة الفكر العربي، عدد 32، بيروت، 1983، ص 314.

على ألسنة ناسه، ما سمع عن عاداتهم، كل هذه تشكل جزءاً من محددات صورية فاعلة في عملية إدراكنا الحسي بحسب "مرلو - بونتي" الذي يؤكد "أن الإدراك الحسّي ليس مجرد نتيجة تأثير (impact) العالم الخارجي على الجسم، حتى لو كان الجسم متميزاً عن العالم الذي يسكن فيه، إلا أنه ليس منفصلاً عنه. في الواقع إن التداخل بين الكائن العضوي المدرِك حسياً ومحيطه، هو ما يكوّن أساس الإدراك الحسّي، وهذا يعني أنه لا يوجد إدراك حسي مجرد، بل هناك فقط إدراك حسّي كما هو مُعاش في العالم... وبالتالي لا توجد ذات (subject) أو (فاعل) بشكل عام، أي ذات مستقلة تماماً ومنفصلة عن موضوعاتها" ([25]) حتى ولو كانت الموضوعات أليفة وقريبة جداً، فالإحساس بها، يعبّر عن حقيقة التداخل بين الذات والموضوع، أو الأحرى، يعكس وضعية التشابك ومستواه أو مداه على النحو الذي يظهر لنا صورة الذات من الطريقة التي أحست بها موضوعها، فكيف والحال هذه، مع استشراق اعتمد على تراث من النقولات الشفهية وحكايا الرحالة والزائرين الذي عاينوا الشرق، من موقع الزائرين الوافدين من "هناك" إلى "هنا". وما بينهما ثمة موجبات

[25] جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 77.

سيكولوجية، قد تجنح بالناظر إلى الزيغان عن رؤية الشيء على حقيقته، فيرى الشيء غير نفسه.

لقد أحسّ المستشرقون الشرق وأدركوه بطريقة جعلتنا نتساءل عما إذا كان الاستشراق، هو أكثر صورة عن المُدرِك، أم عن المُدرَك؟ ماذا لو قرأنا أحوال الغرب الثقافية من خلال تقويمنا للأسلوب الذي عالج به المستشرقون موضوعاتهم من الشرق والشرقيين؟ لا سيما وأن "أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق، هي أوروبا مسيحية وقروسطية، كأن ثورات القرن التاسع عشر لم تدكّها بِنَفَسَها الهدام. إن رؤيتها لسيكولوجية الإسلام رؤية جامدة. أنماط إنسانية بسيطة وثابتة تنتصب أمام أعيننا: العربي، المسلم، البربري، التركي، ذوو صفات ثابتة" ([26]) والسؤال يبرز هنا، هل الشرق بقي صلداً، ثابتاً ككتلة من الصفات والمقولات الثابتة؟ أم أن تبدلاً طرأ عليه جراء التصدعات الناجمة عن المفارقة القائمة بين تطور مناهج الغرب الأبستمولوجية من جهة، وتخلف مسبقات الاستشراق وأحكامه الوصفية للعرب المسلمين من جهة ثانية؟!

لقد استمر الاستشراق التقليدي مرهوناً بما هو متوافر في مكتبات أوروبا عن العالم العربي الإسلامي، حتى عندما شرع

[26] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 64.

غلاتهم في معاينة واقع الشرق عن قرب، لم يتخلصوا مِن العلائق المحمولة في أذهانهم، فبقوا أسرى تلك المادة الكثيفة، ليظهروا كما لو أنهم جاؤوا لقياس المحمول في رؤوسهم على ما هو موجود على أرض الواقع. لكنّ ثمّة مستشرقين متمردين خرجوا على هذا النطاق، وارتدّوا على موروثاتهم، أثناء قيامهم بتحقيق إضبارات تاريخية ومخطوطات في دراسة فقه اللغة، لينتهوا إلى نتائج باهرة زعزعت شيئاً من الاستشراق التقليدي المدعّم بترسانة هائلة من الأحكام والمقولات المزروعة عبر تاريخ طويل، لم تتقوض بالمطلق، لأن الصور الراسخة في وجدان الغربيين عن الشرق، باتت جزءاً لا يتجزأ مِنْ كينونتهم الحضارية.

كيف تبدّى الأثر المعرفي للذات الغربية في الاستشراق؟

وهنا، ينبغي لنا التركيز على ما هو بديهي في الاستشراق، كأن نُبرز القاسم المشترك في لغته الموحّدة عبر أحكام متنوعة ومقولات مختلفة، وحتى في استنتاجات متناقضة أيضاً، يجمع ما بينها إحساس فاقع بالاستعلاء من قبل هؤلاء المستشرقين المتعددين وغير المثقفين في نظرتهم إلى واقع الشرق؛ بما يعبّر عن تمركز الذات الغربية، إزاء

ذات شرقية مختلفة لا تُشبهها، ولا يُحتمل أن تتماثل في يوم من الأيام مع عقلانية الغربيين الذين ولدوا، هكذا، غير الشعوب العاطفية التي لا عقل لها. وقس على ثنائية هذه القاعدة من تقسيمات حادة بين عالمين مغايرين، لا يتصلان، ولا يتفاعلان؛ كلٌّ يستمد وجوده من اختلافه عن العالم الآخر.

لكن، علينا الإقرار الصريح بأن ثمّة تصدعات حصلت في مدماك الاستشراق، وهي ناجمة عن التحولات في الفكر الغربي، كما سبق وأشرنا، بثورته الأبستمولوجية الناجمة عن مناهج جريئة، افتتحت مجالات جديدة، لم تكن متوافرة، يوم أطبقت على ثقافة الغرب مناهج الفلسفة الحديثة المتسمة بازدواجية الفرز العقلاني المطلق بين أبيض وأسود، خيّر وشرير، غيبي ومادي، جسدي وروحي، ... إلخ. وفي هذا الصدد، لا يحقّ لنا القول إن الاستشراق برمّته، جاء نتيجة مآل العقل الاستعماري أو الذهنية القروسطية، فلم يطرأ عليه أي تغيير في النظرة إلى الشرق والشرقيين، ذلك لأن ثمّة إشارات واضحة في الاستشراق، تنمّ عن علاقة تواشجية واضحة بين تحولات مناهجهم ومتغيرات استشراقهم، بحيث نجد أنفسنا شديدي التحفظ حيال الرأي القائل: "إن غرابة الاستشراق الإسلامي على هامش الجسم المركزي للتراث الفكري الغربي، كونه يطرح نفسه ناطقاً باسم الغرب. لذلك

إن القطاعات المتغربنة فعلاً من الوعي العربي، سواء في رؤيتها الأيديولوجية للعالم، أم في تكوينها المنهجي، يمكنها على الأقل أن تواجه هذا الاستشراق كنتاج غير صادق للغرب، أو على الأكثر أن تأخذه كلحظة مِنْ وضعية معطاة" ([27]).

فعلى الرغم من أن ثمّة لحظتين معبرتين عما في الغرب من تحولات تاريخية هائلة، يشكل الاستشراق طرفها الأول، والمناهج الفلسفية والأبستمولوجية طرفها الثاني، إلا أن كلا الطرفين شديدا الاتساق العضوي في حضارة، يتقدّم فيها حيّز على آخر، على نحو ما يبدو فيه الاستشراق منقطعاً عن نظيره، أو الأحرى، عن سياق تطور علوم الغرب ومناهجه، ولنأخذ ماركس الفيلسوف والمنظّر الطبقي للثورات ضد البرجوازية مثالاً، مرةً ثانية، حينما تعثر استنتاجه المنهجي بمطبّ موروثاته الاستشراقية، فسوّغ، بمعنى من المعاني، استعمار بريطانيا للهند، باعتبار أن ذلك يشكل اللحظة السلبية أو الحدّ الثاني من جدله القائم على الفعل والانفعال، الرد والرد المعاكس، في سياق الصعود والارتقاء والتطور إلى طور آخر جديد.

[27] هشام جعيّط: أوروبا والإسلام، المصدر نفسه، ص 63.

إن المسألة هنا، لا تنعكس ميكانيكياً، فالطفرة العلمية والفكرية للغرب، ومنذ ما قبل القرن السابع عشر، لم تعكس نفسها مباشرة على المستويات كافة، فاحتاجت إلى قرون متتالية مِنَ الشدّ والإرخاء، تخللتها إخفاقات هنا، ونجاحات هناك، حتى أجهزت شيئاً فشيئاً على علائق الذهنية (القروسطية) المحمولة في الخطاب الاستشراقي بفجاجة، استبطنت صيرورة متغيرات طفيفة وغير واضحة، بما يدلّ على أن مستوى الاستجابة للخطاب الاستشراقي كان عصياً على التبدّل، أكثر مما كان على غيره، وذلك نظراً إلى أسباب بنيوية، تتعلق بجذور تربية تراثية، ضاربة في عمق الوجدان والأحاسيس المشوّقة عن الغرابة التي تحتاج إليها الأنا في الآخر، وهذا تمثيل ملتوٍ، لما تمقته...، لما ترغب الذات في أن تكونه بيضاء نقيّة، إزاء ذات أخرى سوداء، وهلمجراً من التقابلات الضدية التي تشحن الهوية الحضارية للغرب بسيمياء الاختلاف والتمايز المطلق عن الآخر.

لنا أن نستنكر قدر ما نشاء الافتراءات البغيضة والأوصاف الكريهة التي ساقها الاستشراق بحقنا، فألبسنا لبوساً حضارياً، غير منصف أبداً؛ كما يمكننا تشمير الساعد للذود عن كرامة العرب المهانة، عبر الردّ عليه باستغراب معكوس، لفعل ما فعله بنا، اختلاقاً لما ليس فينا؛ فنؤكد بهذا ضعف الذات وهشاشتها في التصدي لخطاب استشراقي، يملي على الضحية فهم أسبابه بمسبباته وذلك عبر التمثّل

بالوضعية التاريخية لنشأة الغرب الثقافية وظروف توجهه نحو الشرق وإليه؛ وأيضاً فهم علّة الإخفاقات المعرفية للآخر ونجاحاته المنهجية، مع كل ما يتطلبه ذلك من اعترافات مرّة وقاسية بحق "الأنا" التي إذا تمثلت بالذات الغربية، ومن خلال التقليد الأعمى لاستشراقهم، لن تأتي بغير الشتائم والاتهامات المجحفة كتلك التي ما زالت تحكم نظرة العرب إلى الاستشراق وموضوعاته.

علينا إذاً أن نتفقه منشأ النقد في فلسفاتهم كالتي آلت إلى دكّ الاستشراق ومقولاته، عبر أدوات منهجية، استعملها العديد من البحاثة العرب والمفكرين، لكي يدحضوا الحجّة الاستشراقية المبنية على براهين واهية، فكك بعضاً من أواصرها "سعيد"، بالاعتماد على مناهج غربية معاصرة، فاستعان بحفريات "ميشال فوكو" ونظرية الإدراك الحسّي عند "مارلو بونتي"، ليبيّن لنا علّة التمثلات التي أنشأت الشرق من منطلق اعتباري - ذرائعي عند الفيلسوف الأول، بما أتاح للشرق أن يُدرك ويُستشعر ويُكتنه على نحو استجاب هو أكثر إلى احتياجات الغرب البنيوية، فكانت زاوية الرؤية واحدة من محددات العلاقة الجدلية بين الناظر والمنظور إليه بحسب "بونتي".

لقد احتدمت العلاقة بين المناهج الفكرية في الغرب واستشراقه بطريقة أدت بفلاسفته إلى أن ينطقوا اعترافاً بأزمة المجتمع الغربي وفكره، جهاراً، لكن خلافاً للمعنى الذي

"أثاره فينا نقد الغرب لنفسه من شماتة تصويب فلاسفته لاعوجاجات فكرية وتراثية واجتماعية، الاستشراق واحد منها، بحيث يجب ألا نتسلح بنقدهم ذاك، لكي نسوقه حجّة ضدهم، كشاهد على أزمتهم. ذلك أن نقدهم (لأناهم) يأتي من موقع مغاير تماماً لما يتخذه (البعض) حجّة لإظهار مأزقهم الحضاري. ففي ذاك النقد بريق أمل لا مؤشر أزمة، انفراج لا مأزق، وكلما علت أصوات الاحتجاج على هذا الواقع الغربي من نيتشه وهوسرل... حتى ديريدا أو فوكو، توثقت إمكانات الخروج مِنَ العقلية العنصرية الضيقة للأوروبيين" ([28]).

لقد اتخذ بعضنا من مواقف فلاسفتهم ممن نددوا باستعلاء الذات الغربية في نظرتها إلى واقع الشعوب الشرقية، حجّة ضدهم، أي ضدّ أتباع النظريات الأنتروبولوجية، فكشفوا زيف المزاعم التي أطلقها الاستشراق التقليدي عبر أوصاف وأحكام مجحفة بحق شعوب ضعيفة، لم تعانِ قط أزمة وجودية، ولم تخنقها المدنية، إنما كانت مستقرة وهانئة بما لا يُقاس بموجبات التطور الأوروبي الذي يعيش أتعس لحظاته نتيجة تخلّيه عن روحانية، مصدرها الشرق المتخلّف على المستوى التقني والمادي.

وعليه، يمكننا النظر في المنحى الاستشراقي الذي اتخذ

[28] نديم نجدي: أثر الاستشراق، مصدر سابق، ص 343.

من الشرق ملاذاً رومانسياً، بغية الهرب من مادية واقعه وتقنية غربه، على أنه تعبير واضح عن احتجاج ساخط، أطلقه فلاسفة غربيون، نددوا بالخواء الوجودي العابق في عالم مادي وواقع تقني ليس إلّا...

إن قصدنا مما سقناه هنا، هو إبراز مدى التأثير الجدلي المتبادل بين المكتوب الاستشراقي على ما يتوحده الشعور المتسق مع مركزية الذات الأوروبية من ناحية، والمناهج الفكرية التي بدت وهي في خضم الحركة الاستشراقية، كما لو أنها أصوات نشاز وغريبة عن لغة الاستشراق ومسيوده المعرفي من ناحية ثانية. وذلك كلّه بغية التحقّق مِنْ مستوى التحول ومداه في الذهنية الاستشراقية، وفق المعيار الافتراضي لمؤثرات منهجية ومستجدات تقنية، توقّعنا لها تأثيراً قاطعاً، أطاح كثيراً مِنْ ثوابت الاستشراق، لكن لم يقوّض أركانه؛ وبكلام أوضح، إن التطور التكنولوجي الهائل على مستوى ثورة الاتصال والمعلوماتية، أدى إلى تحوّل نوعي، لم يقتصر على جانب دون آخر، فالمتحوّل هذا أماط اللثام عن المحجوب عند الأمم والشعوب، فهدم الجدران الفاصلة بين الأوطان وقوّض المسافات بين الحضارات بطريقة دراماتيكية، جعلت من موضوع الهوية قضية إشكالية، بامتياز. وفي هذا السياق برز السؤال المحوري هذا: كيف تبدّى الصدام الحاصل بين تحولات العولمة وثوابت الاستشراق؟

الفصل الثاني

دوافع العولمة وتجلياتها

ليس مِنْ باب المصادفة أن تتعرض العولمة لحملات واسعة من الاتهام والتشكيك في دوافعها ومراميها، باعتبارها تدبيراً إمبريالياً خبيثاً مِنْ قبل الرأسمالية الغربية، بغية السيطرة على مقدرات العالم أجمع، وذلك مِنْ خلال وسائل اتصال ووسائط تكنولوجية، عمّمت نمطاً ثقافياً، أتاح للشركات المتعددة الجنسية أن تتحرك خارج الحدود الجغرافية للدولة، بحرية أكبر، ومن دون ضوابط أو موانع الدولة الناجمة عن صعود برجوازية الثورة الصناعية، وهذا من أجل أن تجني أرباحاً وثروات، نراها، تتكدّس في أيدي حفنة من الأشخاص الذي صيّروا العالم أصغر مما هو عليه، أي على شاكلة شركة استثمار عقاري، تقع في قبضة كبار الشركات والمستثمرين المهجوسين بغاية الربح، ومن خلال مركز قيادة

شبكة اتصال وتواصل، تتمثل وظيفتها الجوهرية في تمكين الصلة بالأماكن النائية هناك، بعيداً عن مركز التحكم القائم في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

لقد ترافق ظهور هذا المفهوم (العولمة) وانتشاره السريع في الأدبيات السياسية والفكرية مع أفول الأيديولوجيات الشمولية التي كانت متمثلة بالمنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية والتي تداعت بسرعة وعلى نحو دراماتيكي، بعد أن أدت دوراً أساسياً في استراتيجية التوازن الدولي، كقطب أيديولوجي نقيض لأيديولوجيا الرأسمالية ومنظومتها المتحققة في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية.

لقد اقترن سطوع نجم العولمة، كمفهوم أيديولوجي جديد، بانهيار الاتحاد السوفياتي، بكل ما كان يمثّله هذا القطب مِنْ دعم مادي ومعنوي لشعوب العالم الثالث التي خسرت مع هذا الخلل في التوازن الدولي، ليس هامشاً من الحرية السياسية في اختيار الأنسب لها، فحسب، بل فقدت شروط التكتيك السياسي الذي بات محكوماً بأحادية قطبية، لا مجال لمجابهة جبروتها، في سياق البحث عن حفظ المصلحة الاستراتيجية للدولة المحلية.

وبكلام أوضح، لقد أطبقت العولمة على المشهد برمّته، فأحالت ألوانه المتنوعة والمتعددة إلى لون أحادي، قد يكون برّاقاً في أحسن الأحوال، بالنسبة إلى فئة من الناس، إلا أنه

بشع ومقيت للفئات المتضررة من هذه الأحادية التي قوّضت الآمال المعقودة على مشاريع أخرى مخالفة، كتلك التي أدى فيها اليسار دوراً أساسياً في كبح جماح النفوس المتألمة وتهدئتها في يوتوبيا الوعد باشتراكية عادلة، انفرط عقدها في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، ليحلّ محلها أمل ديني، راح يتعاظم بين الشعوب الفقيرة والمغلوب على أمرها، شيئاً فشيئاً على النحو الذي صار يهدّد الغرب الليبرالي الذي أجفله الخوف من هذا المدّ التعصبي ضد قيمه وأسلوب عيشه، فانكمش على نفسه، بعض الشيء، ليستفيق الحسّ الديني المعاكس، بما ينذر بطفو اليمين المتطرف عندهم، المؤمن بالدولة القومية سبيلاً لمواجهة عولمة التطرف الديني والعصبية العرقية التي تخطت حدود الدولة القطرية والقومية في العالم الثالث إلى ما صار يهدّد الغرب بالوسائط ووسائل التكنولوجيا ذاتها، هذا من أجل الرد على عولمة غير متكافئة، عبر عولمة الرعب والإرهاب في أرجاء العالم كافة.

لقد أنجزت العولمة مهمّة إخراج الناس من بوتقة الأوهام الأيديولوجية التي أدت دوراً سيكولوجياً مهماً في تغذية نفوس الفقراء والمعدمين الحالمين بآمال مشرقة، والتي كانت تعوضهم شظف العيش والحاجة إلى أبسط مقومات الحياة المستقرة، وبذلك كان الأثر السلبي للعولمة في الفقراء والمهمشين الذين عدموا فرصة تعليق الآمال على أوهام

الوعد بعالم أفضل، ليفرض عليهم قبول العيش في واقع مرير، قامع لأي حلم خارج نطاق السوق العالمية الحرّة والاقتصاد العصي على التحكم. "إن العولمة خرافة تناسب عالماً بلا أوهام، لكنها أيضاً خرافة تسرق منا الأمل... ولا يسع المرء أن يسمي الأثر السياسي لـ "العولمة" بغير نقص الآمال المفرط" ([29]).

من هذا المنطلق نشهد موجة عارمة لمناهضة العولمة، لأنها قوّضت الأسباب التي جعلتنا نتصالح مع مرارة العيش في عالم، لا حيلة لنا به، ولا طاقة لنا على تغييره، بعد أن أمات فينا الأمل بعالم أفضل، لمصلحة عالم كوني تحكمه سوق اقتصادية حرّة، لا يمكن ضبطها ولا التحكم فيها، "وإذا كان الحال كذلك حقاً. فإن علينا أن نسعى إلى أن نزيل سحر هذه الخرافة المنغصة، لقد كان التفسير العقلاني القديم للأساطير البدائية يفيد بأنها قناع يغلّف عجز البشر إزاء جبروت الطبيعة، تعوّض عن هذا العجز، وفي هذه الحالة، لدينا خرافة تُغالي في درجة عجزنا إزاء القوى الاقتصادية المعاصرة" ([30]). وفي هذا الصدد، يمكننا التكلم على

---

[29] بول هيرست وجراهام طومبسون: ما العولمة، ترجمة فالح عبد الجبار، "عالم المعرفة"، عدد 273، سلسلة كتب ثقافية صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 2001، ص 17.

[30] بول هيرست ـ جراهام طومبسون: ما العولمة، المصدر نفسه، ص 17.

أيديولوجيا جديدة قامت في أصلها على التبشير بموت المنطق الأيديولوجي المتمثل بالحكايا الشمولية البعيدة تماماً عن الواقع.

ثمة وهم جديد إذاً، لكنه مرّ هذه المرّة، هدفه إخضاعنا وتطويعنا بسوط حقيقة كونية، لا يمكن التحكّم فيها، اسمها آليات السوق، حيث تفتتح لنفسها مسارات وتشق طريقها في العالم عبر أزمات مالية واقتصادية، وقعها سيئ على البشر، لكنها هي من ضرورات سيرورة الاقتصاد العالمي الجارف لكل شخص يقف أمام طغيانه، حتى وإن كان متسلحاً بإرادة التصدي لـ "عولمة"، لا يمكن مجابهتها ما دامت تعبّر عن آليات اقتصادية، خارج نطاق السيطرة والتحكم. فالعولمة ثمرة إنتاج تفاعلي، لا إرادة لشخص واحد بها، مهما عظم شأنه المالي، ولا شأن لدولة قوية بها، ولا لشركة، مهما جنت من أرباح وثروات، وهذه من مكامن خبث العولمة وقوتها التي يمكن لها أن تفيد رأسمالاً متمركزاً في نطاق ضيق عند هذه الدولة، أو تلك الشركة، إلّا أنها تبقى عصيّة على تطويع وجهتها، ولا أحد يمكنه أن يتحكم في تبطيء أو تسريع وتائرها المكتنفة في قلب العلاقة التنافسية للاقتصاد الحرّ العابر للقارات، والمتنقل بسرعة كبسة زرّ الإنترنت والهاتف المحمول.

فإذا كانت العولمة كمضمار انفتاح المحلي على الدولي، قد أفضت إلى تعقيدات التشابك والتداخل بين آليات التحكم الذاتي للدولة مع الاعتبارات التنافسية للرأسمال والاستثمارات العالمية، بما يحتّم تغييراً في أنماط العلاقات الاقتصادية، على نحو ما يسوقه البعض من أن "نظام العولمة ربط تحرير الأسواق بمبدأ تقليص دور الدولة في الاقتصاد من خلال عدة أدوات، كالتخصيص وتقليص العبء الضريبي على رأس المال لتشجيع الاستثمار والانتقال عبر الحدود... إن مظاهر العولمة تؤثر في مفهوم السيادة الوطنية، وفي دور الدولة القومية" ([31]). لا يُعدّ هذا مغالاة في طمس وظيفة الدولة ودورها المتفاعل مع هذا الوافد الأجنبي الشبحي على جسمها، والغريب عن كينونتها الوظائفية، حتى وإن كان الرأسمال أو الاستثمار المقصود ذا طبيعة وطنية، غير أن انتماءه إلى القطاع الخاص يجعله مستقلاً استقلالاً تاماً، بولائه لاعتبارات محكومة بغاية تنافسية، لا تعير لا الجانب الاجتماعي ولا القومي، الاهتمام ذاته الذي تعيره الدولة المحلية لمواطنيها، وبحسب (روبرت رايتش (Robert Reich 1991) : "يهدف مفهوم العولمة إلى إزالة قومية الأسواق

[31] بدرية البشر: وقع العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 46 - 47.

التجارية، ضمن استراتيجية، تهدف إلى توحيد الإنتاج الإجمالي للشركات، على مستوى عالمي" ([32]).

إن تقويم أهلية الأفراد هو بمنطق الاستثمار الاقتصادي وبمدى استهلاكهم للسلع المنتجة من قبل الشركات العابرة للحدود، بينما تتحدد أهليتهم في الدولة الوطنية بمدى انتماء الفرد إلى هوية وطنية جامعة، وكذلك بمستوى التزام الأفراد القوانين والأعراف المرعية الإجراء فيها. وأن تُطمس وظيفة المحلي لمصلحة الكوني، فهذا مِنْ شأنه أن يختزل تعقيدات العلاقة التفاعلية بين القائم والوافد بطريقة، لا تسمح لنا بتتبع أو تقصي أوجه التداخل، لتفكيك مكمن طغيان طرف على طرف وبالعكس، لهذا نجد من المفيد لفت الانتباه إلى ما قاله الباحثان "بول هيرست وجراهام طومبسون": "غرضنا من تمحيص مقدار التدويل الحاصل هو القول إنه لا يزال بعيداً عن تذويب الاقتصادات القومية المميزة في كبرى البلدان الصناعية المتقدمة، ولا يزال بعيداً عن منع تطور أشكال جديدة من التحكّم الاقتصادي على المستويين القومي والعالمي" ([33]).

[32] Jacques Adda: La mondialisation de l'économie, La Découverte, Paris, 1997, p. 90

[33] بول هيرست ـ جراهام طومبسون: ما العولمة، مصدر سابق، ص 14.

خصوصاً وأن العولمة التي جسّدت نمطاً إنتاجياً متفلتاً من جغرافيا الانتماء إلى الدولة المحلية، كان لها أثر معاكس لمفهومها، كمرادف لاختصار العالم بقرية كونية صغيرة، حينما أيقظت الإحساس بالانتماءات الضيقة إلى الأعراق والأجناس والقوميات المُدمجة عنوةً في هوية دولة أوسع. وما استقلال الصرب عن البوسنة وكرواتيا في يوغوسلافيا سابقاً، على سبيل المثال لا الحصر، بالتزامن مع انتشار مصطلح العولمة في مطلع التسعينيات، إلا دليل، قد يساعدنا على الإجابة عن موجبات التكتّل في كنف دولة، كانت هي تعبّر أكثر عن احتياج المنضوين إليها إلى حماية أجهزتها من التدخلات الخارجية، بما يعكس ظروف نشأتها في القرنين الثامن والتاسع عشر، خلافاً لما آلت إليه صيرورتها في زمن العولمة الذي تحورت وظيفة الدولة فيه، كوسيط للاتفاقات التجارية والاقتصادية وكمشجع للاستثمارات، بما يجعل دورها أصعب وأعقد من وظيفة الحماية المطلقة من الخارج. فأضحى لتلك الاتفاقات التجارية - الاقتصادية دور أهم مِنْ كل المعاهدات الدفاعية بين دول، بات عليها أن توفّر لنفسها مظلة أمان من خلال تدعيم علاقاتها الدولية، عبر توقيع معاهدات حقوقية واتفاقات تجارية والتزام المواثيق والمبادئ الدولية التي بها وحدها تكفل الدولة حماية مصالحها.

"ومثلما اعتبرت الدولة من قِبَل العديد مِنَ الحكام

والفلاسفة، قبل القرن الثامن عشر، هي المسؤولة، بطريقة أم بأخرى عن مواطنيها، فاقترنت أحوالها الجيدة بمستوى سيادتها عليهم، تحوّل الأمر، ما بعد القرن الثامن عشر، حينما شجّع Colbert على دعم سيادة الدولة وتحفيز اقتصادها، من خلال تشجيع التصدير وتقليص الاستيراد، ليس بهدف رفع مستوى عيش الفرنسيين، بل لتوفير العملة النقدية التي تمكّن لويس الرابع عشر من التسلّح. وعلى خطى الفرنسيين سار الإنكليز والأميركيون" ([34]). يعني هذا أن حماية الداخل المجتمعي في عالم اليوم، يتحقق أكثر بالانفتاح على الخارج، حيث لا يفيد الانغلاق على الذات والتقوقع داخل الأنا، فهذا من شأنه إذا ما حصل أن يغلق نوافذ العالم على من أوهم نفسه أن بوسعه الابتعاد عما يجري من حوله في عالم صار متداخلاً عبر شبكة من المصالح والعلاقات التي بات توفيرها من بديهيات شروط العيش في هذا العصر. ومن يتنكّر لهذه الحقيقة، كمن يختبئ وراء إصبعه، أو الأحرى، كمن يركض هرباً من خياله؛ قد لا يعجبك واقع الحال، قد تتفق معه أو ترفضه، يمكنك أن تدعو إلى محاربته أو مساندته، وبمستطاعك أن تقترح بديلاً منه، أو أن تنحاز إلى

Robert Reich: L'économie Mondialisée, Dunod, Paris, 1993, p. 23 [34]

صف من يمانع العولمة، لكن ما لا قدرة لأحد عليه هو التعامي عن واقع العولمة الذي وسم مطلع هذا القرن، بسمة دامغة.

فالعولمة هي نتيجة تراكم خبرات وتجارب إنسانية، أدت إلى هذا الزخم مِنَ المتغيرات الناجمة عن تطورات تقنية تكنولوجية، تبحث لنفسها عن صيغة نظام اجتماعي - سياسي ملائم، بات للدولة فيه وظيفة مغايرة عن التدخل المباشر، كما للفرد فيه غايات جديدة تناسب هويته الجديدة التي صار يتحدّد الانتماء إلى وطنيتها بمدى توفيرها لفرص عمل تضاهي الفرص المتوافرة في الأوطان والأمم القريبة. لكن "قائمة فشل الدولة في التعامل مع فوضوية السوق العالمية، تكاد تكون بلا نهاية. إذ شيئاً فشيئاً تفقد الحكومات في أرجاء المعمورة قدرتها على أخذ زمام المبادرة في توجيه تطور أممها... فمع أن تدفق السلع ورأس المال قد اتخذ أبعاداً عالمية، إلا أن التوجيه والرقابة ظلتا مهمّة وطنية. لقد صار الاقتصاد هو المهيمن على السياسة" ([35]).

إن هذا الأمر يفرض على الدولة موجبات جديدة، أقلّه

[35] هانس بيتر مارتين ـ هارالد شومان: فخ العولمة، ترجمة د. عدنان عباس علي، عالم المعرفة، عدد 238، سلسلة كتب ثقافية شهرية صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1998، ص 373.

أن تعيد حساباتها من جديد في كيفية التعامل مع رأسمال عابر للقارات، يقتحم أبواب الدولة الموصدة (بمفاتيح) بقوانين تناسب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث نشأت الدولة آنذاك، كجهاز قانوني وسياسي وعسكري، لتلبية احتياجات مرحلة انقضت لمصلحة مرحلة جديدة تنبئ بولادة شكل جديد لدولة تتسم بقوانين متكيفة ومؤسسات ملائمة لوظيفة التدخل المرن والسريع، وذلك تشجيعاً للاستثمار، عبر المواكبة السريعة والمسؤولة عن سرعة انتقال الرساميل الأجنبية والوطنية.

والجدير ذكره هنا، أن أي تحول في شكل الدولة ووظيفتها سينعكس تغيراً في أسباب استقرارها الذي كان قائماً على الانتماء إلى هوية تعكس في طقوسها ضرورات، قد لا تعبّر عن مقتضيات الدولة العصرية التي تقوم اليوم على أنقاض الدولة الحديثة. ولأن التاريخ يعلمنا أن الصدام بين القديم والراهن هو الحاكم لمنطق الصيرورة التاريخية، نجد أن ثمّة مكابرة في الحفاظ على الشكل القديم للدولة، أو الأحرى في الإبقاء على مسوغات بنيوية، لا تلائم الشكل الجديد للدولة، وهذا لا يتعلق بنيات القيمين على إدارتها، لأنه مرتبط ببنيتها الراسخة وبأثر ذلك في الوجدان القومي لجماهير تأبى أن تتخلى عن هويتها الوطنية، لمجرد أن ترى في هذا التخلي مصلحة في الانخراط في ركب العولمة، لا

بل على الضد من ذلك، ثمّة ممانعة قد تنشأ في لحظة التحول أو الصدام، وهي تأتي مِنْ هول الصدمة.

لكن، أيجوز لنا هنا مقارنة ما قد يحصل نتيجة الانتقال إلى طور سياسي جديد، يتسع بمقدار ما يضبط هذه الطفرة الاقتصادية الطاغية بما حصل في "عصر الثورة الصناعية (الذي) كان من أشد مراحل التاريخ الأوروبي بشاعة(؟) فحينما توحدت صفوف الإقطاعيين القدماء والرأسماليين الجدد استطاعوا معاً، وبما لدى الحكومة من وسائل عنف غاشمة، تقويض القيم الاجتماعية القديمة، والقضاء على قواعد النظام الحرفي وعلى الحقوق العرفية التي كانت تضمن للفلاحين حد أدنى من المعيشة على الأقل... ليتسببوا في اندلاع حركات مضادة، أدت إلى انهيار التجارة الدولية الحرة وإلى حربين عالميتين، وإلى ارتقاء الشيوعيين إلى سدّة الحكم" ([36]). والسؤال الآخر: هل نعيش اليوم مخاض ولادة عسيرة لنظام سياسي، يتسع لطموحات هذه الطفرة الاقتصادية من الرساميل والاستثمارات المتفلتة من الكوابح العابرة للحدود والمتمركزة في أيدي حفنة من الشركات ورجال الأعمال؟ وهل تقليص نفقات الدولة على الجوانب

---

[36] هانس بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، المصدر نفسه، ص 379 - 380.

الاجتماعية والحد من دورها على مستوى التوزيع العادل للثروة، هو من مؤشرات هذا التحوّل؟!

وفي هذا الصدد، نقرّ من الناحية النظرية، أن وتيرة نمو المجتمعات المحلية المنفتحة على الاقتصاد العالمي الحرّ، آخذة في الاضطراد بسرعة لا يمكن التنبؤ معها بما سترسو عليه أية دولة حديثة، أُقحمت نفسها مرغمةً على الدخول في معمعة آليات السوق العالمية، من دون أن يتسنى لها تهيئة المناخ أمام مجتمعاتها لمثل مغامرة كهذه، قد زعزعت أواصر العلاقات المجتمعية القائمة فيها على ما لا يلائم الحلّة القديمة للدولة؛ فالدولة الوطنية هذه غلّبت الاعتبار الاقتصادي في أدائها على كل ما عداه، استلحاقاً بمنطق العولمة، فأضحت مرتهنة بمصالح الشركات والرأسمال الأجنبي، وليس مصادفة أن نشهد في مطلع التسعينيات من القرن العشرين ظاهرة، رجال أعمال يشغلون مناصب رفيعة، رئيس دولة، أو رئيس وزراء الدولة. فهذا يدل بشكل قاطع على هيمنة الطابع الاقتصادي على السياسي بطريقة مباشرة وواضحة، لا لبس فيها، بعكس ما كان عليه الوضع إبان صعود الرأسمال الصناعي، إذ كان للاقتصاد تأثير حاسم في السياسة والاجتماع، لكن بالمواربة، أي من خلال أدائه، متستراً خلف أحجية، كشفت النقاب عن سفور الاقتصاد في زمن العولمة؛ "فإذا كان العامل في المجتمع الرأسمالي في

المرحلة الصناعية، ينتج سلعاً... وكلما ازداد ما ينتجه العامل، ازدادت قوّة رأس المال، وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته. وهكذا يصبح العامل ضحية قوّة خلقها هو ذاته" ([37]) ففي وقتنا هذا، أي في زمن العولمة، أضحى العامل والتقني والمتخصص وصاحب الكفاءة، مدركين لهذه الحقيقة بما يكفي ليتمثلوا بالأنموذج الباهر لرجل الأعمال، كصاحب سلطة مطلقة في السياسة وفي غيرها. وبذلك يحتدم التنافس والتنابذ والصراع، ليس بين طبقات المجتمع وفئاته الاجتماعية فحسب، إنما بين أفراد، كل واحد يتوق بدوره إلى أن يتصدر واجهة القرار من خلال الإثراء السريع على نحو ما يحدث تحت مظلة العولمة "بفضل المضمون الفعلي للاقتصاد ذاته، فالعلاقات الاقتصادية، لا تبدو موضوعية إلا بسبب الطابع الذي يتخذه إنتاج السلع... لكن يمكن لنا أن ندرك بأن موضوعيتها الطبيعية مجرد وهم، بينما هي شكل تاريخي محدد للحياة أعطاه الإنسان لنفسه" ([38]).

وعلى غير صعيد، يهمنا التركيز على تجليات العولمة على مستوى العلاقات الإنسانية والتطور الفكري، بحيث لم

[37] هربرت ماركيوز ـ العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 259.

[38] هربرت ماركيوز: العقل والثورة، المصدر نفسه، ص 263.

يعد لنا الحق أمام هذا المدّ الجارف لشبكة التواصل والاتصال بين الأمم والشعوب، الاعتماد فقط على نظريات أبستمولوجية أو فرضيات، لا تلحظ الأثر الدامغ لتطور الوسائل التكنولوجية في التعرّف المباشر إلى شعوب، لم تعد على ما كانت نائية، بل صارت بمتناول النظر العيني.

لكن لترجمة الطابع الاقتصادي للعولمة يلزمنا حسم أمرين اثنين:

الأول: هو أن العولمة، إنما هي نتيجة لتفاعل ثقافات الشعوب والحضارات تاريخياً، بقدر ما هي سبب لتبدّل قيم العقل البشري المتمركز والمستلب إلى منطق الاستهلاك السلعي في المجتمعات الغربية المتقدمة، بما يجعل من الالتباس حول دوافعها، جزءاً من إشكالية العولمة، بتفسيراتها التي تجنح إلى اعتبارها صناعة أميركية للسيطرة على الشعوب الضعيفة في العالم أجمع.

الثاني: هو أن الاقتصاد المعولم يفرض أنماطاً حياتية تؤثر فيه على نحو جدلي، مثلما يؤثر هو في تحديد شكل العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، بما يجعل مِن اتساق الجوانب المجتمعية مع الآليات الاقتصادية المتبعة، إنتاجاً واستهلاكاً، بمثابة منظومة عضوية متجانسة تماماً.

انعكاسات العولمة على بنيان الدولة الوطنية

تتسم العولمة إذاً، بشبكة معقدة من الاتصالات المترامية على الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بوصفها تفرّعات ناجمة عن... بقدر ما هي مؤثرة في تحديد طريقة انجذابها إلى منطلقات العولمة المتدفقة من منبع ثورة تكنولوجية هائلة، بدّلت من مفاهيم السياسة بقدر ما أثّر التبدّل السياسي الحاصل في صيرورة الاقتصاد وفي شكل العلاقات الاجتماعية لثقافات الشعوب والأمم الآخذة في الانقباض، رويداً رويداً على ما ينذر بالذوبان الكلي في مركز العولمة القائم هناك في الغرب، ذلك "إن العولمة نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هو الحال بين الجماعات والدول والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. إنه يعكس هذه الهيمنة في بنيته العميقة، ويكرّس الموقع المتميز للولايات المتحدة فيها... وتؤدي هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية وتبدلات جيو - استراتيجية تعمل على تقريب المسافات وتوحيد أنماط الحياة المادية والفكرية، دوراً أساسياً في دمج الدوائر الثقافية المختلفة" ([39]).

---

[39] برهان غليون ـ سمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1999، ص 45.

فجاذبية العولمة تكمن في طريقة أدائها السالب لعقول الناس وأذواقهم بغفلة منهم، أي من غير أن تعي الشعوب مصلحتها في الانجراف وراء نمط استهلاكي، يجري تعميمه بفعل الدعاية المتواصلة، وعبر تقنيات معلوماتية متطورة، تثير الفضول كما تولّد في الآن عينه، شغفاً مسلياً لدى الشباب المنخرط في نوادٍ لتبادل الخبرات والتعرّف إلى ما يجعلها تقضي أوقاتاً طويلة أمام شاشات إلكترونية، لها تأثير فاعل في تأطير ثقافة هذا النشء بلغة حاسوب عابر للقارات، مما سيؤدي حتماً إلى توحّد بنيوي في آليات النظر إلى الشيء، إلا أن هذا يشترط توحيداً في لغة التواصل وعبر مصطلحات ومفاهيم، تنتشر عبرها لغة الصانع في المركز على حساب لغة المستعمل لها في الأطراف، على نحو ما نشهده من اختلال مريع لمصلحة هيمنة لسان الشركات الرأسمالية، كمساهم رئيسي في الثورة المعلوماتية المتمركزة في أوروبا وأميركا الشمالية. وبهذا المعنى، يمكن تشبيه العولمة بالمارد الذي خرج من قمقمه، وصار طليقاً وحراً في التصرف على هواه، خلافاً لمشيئة صاحبه، لأن مجتمعات الغرب الصناعي نفسه تعاني بقدر ما، تفلّت الشركات الرأسمالية من ضوابط قوانين الدولة العصرية وتشريعاتها التي كانت متسقة مع ظروف نشأتها بعد الثورة الصناعية ككيان مادي ومعنوي، يرعى مصالح مواطنيه

ويحمي أمنهم الاجتماعي من طغيان البعد الاقتصادي على الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية، ذلك أن "تقليص أماكن العمل الأهلية ونقلها إلى البلدان التي تقل فيها الرواتب في وقت يعاني فيها المجتمع من العذاب، رغم النمو الاقتصادي المتزايد والأرباح المرتفعة بسرعة كبيرة لدى اتحاد الشركات المتعددة الجنسيات، من جراء البطالة العامة... فمن يبالغ في النمو الاقتصادي، يخلق في النهاية البطالة، ومن يخفض الضرائب لكي تزداد فرص الكسب، قد يخلق البطالة أيضاً" ([40]). فكان فصل الدين عن الدولة بمثابة صمام أمان لتأمين عدم التداخل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، محاكاة لفصل الحدّ الاقتصادي عن الحدّ السياسي عن الحدّ الاجتماعي، أو الثقافي. "فكما أن مبدأ سيادة المستهلك أخذ في الانحسار تاركاً مكانه لتعاظم أثر المنتجين في أنماط الاستهلاك، وفي أذواق المستهلكين، فإن سيادة الدولة الوطنية هي أيضاً آخذة في الانحسار تاركةً مكانها أكثر فأكثر لسيطرة منتجي السلع والخدمات" ([41]). إن التعثّر والارتباك في إدارة آليات العولمة

---

[40] أولريش بك: ما هي العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، 1999، ص 15 - 31.

[41] د. جلال أمين: العولمة والتنمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 122.

من قبل الدولة القائمة، لهما أسبابهما الواضحة في عدم الاتفاق بين طبيعة الدولة الرامية إلى إدارة المجتمعات المحلية بأدوات وعلاقات إنتاج، ومن خلال مستويات ثقافية كانت تتماشى مع سمات هوية وطنية واضحة ومحددة، من جهة، وطبيعة العولمة بمستجداتها التي أطاحت الحواجز ومعها معايير الانتماء الوطني، وأيضاً بالشكل المعتمد في علاقات الإنتاج؛ كما بالحدود الفاصلة الحيّز الاقتصادي عن الثقافي والسياسي من جهة ثانية.

لقد قوّضت العولمة قواعد اللعبة القديمة في أداء الدولة، بطريقة تدعو إلى إعادة النظر في دور الدولة ووظيفتها، ليس كضابط أمن سياسي واقتصادي من خطر الخارج عليها، إنما كضابط إيقاع لضمان الانفتاح على الخارج، بما يعود بالنفع الأكيد على المواطنين في الداخل. وفي هذا الصدد، بات على الدولة مشقّة القيام بالمتوجب عليها فعله، لكي تتلقف منجزات ثورة المعلوماتية الحاصلة، كأمر واقع، عبر استراتيجيات خلّاقة وخطط ذكية، تتسم برحابة الصدر تجاه الوافد الجديد من وراء البحار، عبر استعدادات ذاتية، تهيئ المناخ المحلي لاستقباله، مستنفرة كل الطاقات والهمم القادرة على التخفيف من وقع الصدام الحاصل بين المحلي والأجنبي، وذلك من خلال (مَحْلَلَتِه)، أي بجعله يبدو متسقاً مع الذات وليس دخيلاً عليها.

إنه تدبير ضروري للتخفيف مِنْ غلو الاختلال بين القوي والضعيف. وإلا فالخطر داهم على من يبغي التصدي لإعصار العولمة بأدوات مجدٍ تراثي منقضٍ، لا نفع له أبداً في مواجهة غير متكافئة بين سيف "صلاح الدين الأيوبي" والمكوك الفضائي "ديسكوفري".

قد تتمكّن الدولة من نفض تشريعاتها القانونية وأجهزتها التنفيذية لتحديث وظيفتها، كوسيط فاعل وقادر على الحدّ من تأثير آليات السوق "المعولمة" في السياسة والاجتماع والثقافة التي أضحت مدجنة بمنطق الدعاية والإعلان على نحوٍ، بدت فيه أمور حياتنا كلها ملحقات تابعة إلى ما تحدّده السوق السلعية وشركاتها المُنتجة. هكذا صار النجاح السياسي مقترناً بمدى نجاح الحملات الدعائية في الإعلام الرائج في السوق، كذلك يُروج لأنواع من الرياضات ولفرق محدّدة، بغية تسويق ماركات عالمية (Nike-adidas) وغيرهما من السلع التي يرتديها أبطال نادي "برشلونة" مثلاً، وينتعل أحذيتها عمالقة"سان أنطونيو". حتى الأدب والفن لم يسلما من التدجين، فأُخضع الذوق الفني هو أيضاً لمعايير شركات إنتاجية ضخمة، موّلت بعض الأفلام السينمائية بمئات الملايين من الدولارات، كي تروّج ماركة تبغ أو دواء، تظهر علامتها التجارية في لقطة خاطفة في غضون ثوان، كما لو أنها مشهد عرضي عابر، لكن تأثيره السيكولوجي قاطع في

لاوعي المُشاهد المأخوذ بنجومية بعض المشاهير العالميين، وهم يحتسون الـ (Heineken) أو يدخنون الـ (Marlboro) .

الأشكال الخادعة لتمظهرات العولمة

إن المرمى الخبيث للعولمة يتجلى في كمونها خلف مظاهر خادعة، وهي كذلك، لأنها تحاكي رغبات المرء واحتياجاته بطريقة ذكية جداً، فينعدم معها الحدّ الفاصل بين مدى تأثر الدعاية في ذوق المستهلك من جهة، وطبيعة ذوقه الفطري وقابلية استعداده للاستجابة، بعيداً عن المؤثرات الدعائية المروّجة للسلع في الإعلان من جهة ثانية. قد نوافق على أن أذواق الناس في المعمورة كلها صارت مدجّنة وفق وجهة أحادية، تهيمن عليها آليات السوق والسلع المنتجة، وذلك لأنها تخضع للمؤثرات البنيوية ذاتها في تشكيل الأذواق، وفي تحديد سقف الاحتياجات على نحوٍ، تبدّلت معه مقاييس خط الفقر بالمطلق.

فالحصول على"التلفاز والإنترنت" وغيرهما من وسائط الاتصال والمعلوماتية، كان منذ عقود خلت بمثابة ترف خاص، لا يتنعّم به إلا أشخاص قليلون. أما اليوم فأضحى امتلاكها كالخبز اليومي للطبقات الوسطى ومن دون ذلك، حتى الطبقة الفقيرة صارت تتملك شيئاً من تلك الوسائط التي غيّرت من طموحاتها وبدّلت من تحدياتها، بعدما توافرت لها

رؤية رفاه المجتمعات الغربية، بسهولة النظر إلى الشاشة الصغيرة.

لهذا، لن تهب الشعوب بعد اليوم، ولن تندلع شرارة الثورة للمطالبة بسد رمق البطون الجائعة؛ فالجوع لتحصيل مستوى حياة لائق بما يراه الإنسان أمامه مجسداً في صور إلكترونية حيّة، في زمن العولمة، يملي عليه المطالبة بالحصول على ما يتنعم (بتكنولوجياه) وعلاقاته السياسية أبناء المجتمع الغربي.

وحتى القيم الأخلاقية تبدّلت، ولم تعد هي هي نفسها في زمن العولمة، لاعتبارات تتعلق بالذهنية المدنية في عالم يتسع عمرانه ويتمدد تفاعله الحضاري، فيصغر بعد تقليص مساحاته الريفية وذهنيتها الأخلاقية على نحو دراماتيكي، فالتدفق السكاني لأهل الريف إلى المدينة، لم يعد سبباً وجيهاً أمام دفق الصور المدنية على رؤوس الريفيين وهم في قراهم، لذا صار يرتبط تحصيل الكرامة والشرف كمعيار أخلاقي، بمدى استغناء الفرد عن الجماعة، لا بمدى اندماجه فيها والدفاع عنها.

هكذا يغدو الأمر اليوم، فكلما حصّلت كفايتك المادية من خلال توفير احتياجات تواصلك مع العالم الخارجي، تكون قد أشبعت نفسك المعنوية وأثريتها بكفاية مُرْضِية.

وفي هذا الصدد، قد لا نوافق على اعتبار "أن ظاهرة

عولمة الثقافة هي في الأساس عملية تغريب... وإن هناك من صور القهر الثقافي التي لا تختلف كثيراً عن صور القهر السياسي أو الاقتصادي أو المادي من حيث ما تسببه من انخفاض مستوى الرفاهية، حتى وإن انتهى هذا القهر بالقبول النهائي من جانب الثقافة التي يجري غزوها، للثقافة الغازية" ([42]). خصوصاً وأن التأثير المذكور، يتخذ صيغة التفاعل بعيداً عن الإملاء والفرض بقوة الإرغام المباشر، إنما بصورة اقتداء الضعيف بثقافة القوي وأنماطه السلوكية، عندئذ يحصل التطبيع بطريقة جدلية بين الحد الموجب لمجتمع غربي مهيمن على ما يستجيب لتأثيرات الحدّ الثاني السالب في هذه العلاقة غير المتكافئة مع المجتمعات الفقيرة المُتأثرة، وهذا ما لا يمكن تسميته بالقهر، لأن مقصوده يقع خارج نطاق (الأمر بالطاعة)، إنما يحصل على قاعدة التأثير الدائم لحضارة متمركزة... في أطراف مهمشة... وهي كذلك بطبيعة الحال، لأن الأول قوي والثاني ضعيف، لأسباب وظروف عديدة لا يتسع المجال هنا لشرحها؛ إلا أن دروس التاريخ تشير، بصورة واضحة، إلى مدى التأثير الجلي للمراكز الحضارية المتقدمة والمتنقلة عبر القرون من الحضارة

---

[42] د. جلال أمين: العولمة والتنمية العربية، المصدر نفسه، ص 116 - 117.

اليونانية، إلى الرومانية إلى الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم إلى الحضارة الغربية، بما يفيد بأن فعل التأثير هذا، متعلق بطبيعة مبدأ الغلبة بذاتها، وليس بإرادة، الغالب أو المغلوب.

أما لغة (المَسْكَنَة) - من مسكين - تلك المفعمة بإحساس مفرط بالاضطهاد، باعتبار أن العولمة ليست إلا غزواً ثقافياً وسياسياً، فهي تدعو إلى التصدي لها عبر التمسك بخصوصيتنا الحضارية وبتراثنا الديني، أي بميزات اختلافنا عنهم، وذلك لئلا نذوب بهم وبحضارتهم الغازية، وهذا يؤدي إلى عصبية سلبية، تتغذى بالخوف من الآخر على مكونات الأنا العفية والصحيحة كانت، ما لم تتعرض لقهر العولمة وإخضاعاتها الثقافية والسياسية. وبذلك تُستَلب الذات بكليتها بتراثها القديم، رداً على تهديدات الحداثة الوافدة من عند الآخر الغريب، بما يجعل لهذه المعادلة الجوفاء نتائج سلبية على الذات، فتتآكل عندئذ من الداخل، بدلاً مِنْ أن تأكل هي من الآخر لتتزود مناعة الانقراض والاندثار الحتميين.

إن نقاش العلاقة الجدلية المتبادلة بين الأبعاد الاقتصادية والثقافية والسياسية للعولمة، تعترضه معضلة نظرية، شغلت معظم المهتمين بمشكلات العولمة، كبنية متكاملة مِنَ الترابطات المعقدة بين أوجه عديدة، تتفاعل فيما بينها على نحو، لا يمكن معه فهم ثقافة العولمة من دون النظر إليها

كوسائط رمزية من المعاني الرائجة في السوق الإعلامية والإعلانية المؤثِّرة في انتشار السلعة الاقتصادية المتأثرة هي بدورها بمنطق التنافس بين الشركات العابرة للحدود.

إن المغالاة في طمس الفروق بين الأبعاد السياسية والثقافية والاجتماعية للعولمة الناجمة عن التحول في تلك الأبعاد، بقدر ما هي مسببة له، من شأنه أن يختزل التأثيرات الجدلية (المتحركة) في مقولات ثابتة، لا تفي حقّ البحث الجدي والرصين عن أوجه الاختلاف والتباين في مستوى الاستجابة السريعة لتأثّر الاقتصاد بما يتباطأ به الجانب السياسي أو الثقافي مثلاً، لذلك، لا يصحّ أبداً القول إن (ظاهرة عولمة الثقافة هي في الأساس عملية تغريب) ليس بسبب الإيحاءات "المؤامراتية"، لهذه الجملة. إنما "للإرادوية" المنبثّة في الإرغام الذي انطوت عليه عبارة "تغريب"، بما يدعو، ضمناً، إلى مجابهة العولمة بالضد منها، أي بالـ "تعريب"؛ كما لو أن مفتاح فعل "التغريب" يحصل من التخلي عن "التعريب"، وليس في استجابة العرب لما لا قوة لهم على رفضه، بسبب رداءة أحوالهم الاقتصادية وظروفهم السياسية التي تتطلب انفتاحاً أكثر على الآخر، وليس انغلاقاً على مكونات ذاتهم التراثية.

يمكننا إذاً أن نتقصى علّة طغيان الاقتصادي على السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي على سبيل المثال، من خلال تتبّع

الصلة الخفية في تلك الوجوه المترابطة فيما بينها بنوع من العلائق المشوشة التي تبدو فيها مستقلة بعضها عن بعض، لأننا أقمنا حدوداً فاصلة ما بينها، لتسهيل المهمة؛ مهمة النظر في التعقيدات والترابطات تلك بطريقة تراتبية، محصورة ومحددة؛ بالمعنى الذي ساقه مالكوم ووترز (Waters) "الذي بعد أن أعد فيه التفريق القياسي بين الاقتصادي/الحكومة/الثقافة... (ادّعى) بأن التبادلات المادية تجعل الأمر محلياً، والتبادلات السياسية تدوله، والتبادلات الرمزية تعولمه. ويترتب على ذلك أن عولمة المجتمع الإنساني تتوقف على مدى فعالية العلاقات الثقافية بالنسبة إلى الترتيبات الاقتصادية والسياسية. ويمكننا أن نتوقع أن يكون الاقتصاد والحكومة معولمة إلى حدّ كونهما متثاقفين... ويمكننا أن نتوقع أيضاً أن تصير درجة العولمة في الساحة الثقافية أكبر من مثيلاتها في الساحتين الأخريين" ([43]).

إن استسهال الفصل بين مترابطات شديدة التعقيد، يعبّر هو أكثر عن المحشو في أذهان مأخوذة بتقسيمات لغوية،

[43] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة، عدد 354، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 2008، ص 36.

صالحة لتبويب أرقام وجداول، أو تصنيف حروف ومصطلحات، حصريتها أدق وأوضح من التباسات العولمة التي ما زال مفهومها يثير مشكلات جمّة، لن تقف عند حدّ الاختلاف حول ظروف نشأتها المعقدة، بما جعل أي تكّهن أو توقع لمآلها أن يتحدد بمستوى الدقة في توصيفها، أو تشخيص دوافعها.

تتسم العولمة إذاً بأنها قضية إشكالية حية، أثارت نقاشاً وستبقى... إذ إن تفسيرها، يتحدد بحسب وعي الفرد مصلحته، رغبته، انتماءه أو اعتقاده؛ حيث لا يقتصر الأمر على ما قد يستخلصه ماركسي يرى "أن التعصب الوطني، (في ظل هذا التقارب المعولم) أو التقوقع يصبحان مستحيلين أكثر فأكثر، فينشأ عندها أدب عالمي، يضمّ عدداً كبيراً من الآداب الوطنية والإقليمية" ([44])؛ أو على ما قد يستنتجه ليبرالي من الانفتاح الحر على اقتصاد السوق مِن استراتيجيات، تصبّ في خدمة الإنسان ورفاهيته على المستويات كافة.

فإذا سلّمنا بأن الخلاف حول طبيعة العولمة قد غذى منطق الاختلاف في تحديد نتائجها، إلا أن ثمّة اتفاقاً على منتوجها الواضح من تبدّل أساليب العيش التي أضحت منمطة

[44] أولريش بك، ما هي العولمة، مصدر سابق، ص 42.

بطريقة كثيفة تفوق وتائرها السريعة، سرعت انضغاط العالم في بوتقة متصلة تؤدي إلى جعله "مكاناً واحداً"؛ حسب تعبير الباحث، "رولاند روبرتسون". وهذا يُظهر العالم بشعاً وضيقاً، بالقياس على رحابة اتساعه على مرامٍ "مكانية"، تقلّصت ليغدو العالم أصغر مما هو عليه، بالمنظار (الظواهراتي - الفينومينولوجي) الذي لا يحسب الشيء بذاته، إنما لذات الشخص الناظر إلى الموضوع مِنْ زاوية معينة، تتحدد بها حقيقة المنظور إليه، لقد ضمرت مع العولمة، كل الآمال الحالمة بيوتوبيا مجتمع سعيد، فانكمشت القيم الأخلاقية ذات النزعة الإنسانية، لمصلحة نزعة اقتصادية هيمنت فيها السوق على ما عداها، عبر طفرة إنتاجية، أدت إلى تدنّي مستوى الفقر، ليس بالمعيار الراهن، إنما بمعيار مؤشرات الرسوم البيانية في إحصاءات النسب المئوية لموت البشر من الجوع، من جراء النقص في الغذاء والدواء، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كما أدت في المقابل إلى ارتفاع نسبة الثراء وتمركزه في أيدي أعداد قليلة من الرجال والشركات، بحيث بات يقاس مستوى الفقر اليوم، ليس بالحاجة إلى الخبز، إنما بالمعدل العام لتحصيل ثروات العالم وتوزيعها العادل والمتكافئ بين الأمم والشعوب، كما الأفراد والجماعات.

فمعيار الفقر تبدّل إذاً، فأضحى يُقاس على مستويات

تتعلق بالتعلم والطبابة، والمعدل العام لإنتاج الفرد وإنفاقه اليومي، حتى بات "توسع الهوّة بين الفقراء والأغنياء، مرتبط بمعدل دخل الفرد، وأيضاً بمستوى تحصيله العلمي لشهادات تخصصية من شأن الحصول عليها زيادة مرتَّبه" ([45]). وما إلى هنالك مِن امتيازات مادية كانت فيما مضى، حكراً على طبقة برجوازية، لم يعد لها التوصيف ذاته، بالتساوق مع المتغيرات في آلية عمل الطبقتين البرجوازية والعمالية، خلال عدة قرون، أي في ما اصطُلح على تسميته بمرحلة الثورة الصناعية وما تلاها...

وفي هذا الصدد، برزت مفارقة غريبة، لم تلْفت نظر الباحثين عَنْ علة سقوط المنظومة الاشتراكية التي كانت مبنية على أساس أيديولوجيا طبقية (طبقة البروليتاريا) مفرطة في نزعتها الإرادوية، بغية سيطرة الحزب وتحكّم الدولة في الآليات الاقتصادية ووجهتها؛ ليُصار إلى معالجة الداء الاقتصادي السالب، بدواء إنساني سامّ، لأن كليهما من طبيعتين مختلفتين، مما أدى إلى تفاقم المشكلة الاقتصادية في المنظومة الاشتراكية سابقاً، بعد علاجات فاشلة استولدت مشكلة استلاب الدولة والمجتمع إلى الحزب ونظرته العقائدية

[45] Robert Reich: L'économie Mondialisée, Dunod, Paris, 1993, p.187

إلى السياسة والاقتصاد، وبذلك عوض أن تُحلّ مشكلة استلاب الإنسان إلى الاقتصاد، تمّ استلاب المجتمع إلى حكم الحزب الواحد.

وبالرغم من النيات الطيبة، والإرادات الصافية التي كانت ترمي إلى ضبط الهيمنة الاقتصادية وكبح آليات السوق، عبر التحكم السياسي في آليات الاقتصاد ووجهته، ظهرت نتوءات علائقية ذات مدلولات واضحة، لجهة تبيانها العلاقة التواشجية بين السياسة والاقتصاد والثقافة، على ما يجعلنا نجزم اليوم بأن أية محاولة للفصل التام بين هذه الأبعاد، إنما هو تكرار للتجربة المأسوية لسقوط المنظومة الاشتراكية، وهذا من شأنه أن يجوّف الحلول المرتقبة لأداء أسواق العولمة المسعور.

لقد اقترن انهيار المنظومة الاشتراكية، ذات النزعة "الاقتصادوية"، بتحرر الأسواق العالمية مِنَ الحواجز السياسية التي مثلها جدار "برلين"، كرمز ما لبث أن انهار، نتيجة إخفاق تجربة نظامية، لها مردودها وتداعياتها المدوية على صعيد تفلّت الأسواق وتحررها من قبضة سياسات الدولة الوطنية. فتدعمت حجة أنصار ليبرالية اقتصاد السوق، باعتبار أن البقاء هو للأصح وللأقوى، فأضحى استمرار الاقتصاد الرأسمالي وصموده مرتبطاً بمدى وبطريقة تصديه لأزماته المتلاحقة، بما يدل على الطبيعة المرنة للرأسمالية، على نحو

ما نظّر له في تسعينيات القرن المنصرم المفكّر الأميركي "فرانسيس فوكوياما"، مدبجاً نظرية"تبريرية انتصاروية"، هللت للنظام الديمقراطي الليبرالي القائم هناك في المجتمعات الغربية، بكونه يتسق مع طبيعة الإنسان المادية والمعنوية أكثر مما هو عليه واقع الحال في المنظومة الاشتراكية وأيديولوجيتها الماركسية التي "لم تنجح في تفسيرها أسباب الصراع المحرك للصيرورة الاقتصادية من المنظار الاقتصادي البحت، (على اعتبار أن الاقتصاد هو أصل الصراع)" ([46]).

لقد عاد الاقتصاد ليطل هذه المرة في زمن العولمة، بفجاجة انتشار شركات واستثمارات، هيمنت على الميادين الثقافية والسياسية والاجتماعية بطريقة أدت إلى زعزعة الثقة بدور الدولة ووظيفتها في ظل العولمة المتمادية، وعبر شبكات "أخطبوطية" شملت كل تفاصيل حياتنا اليومية.

لعل في هذا الرأي مبالغة، تتعلق بانشداه "المعولمين" وانبهارهم بالقوة الاقتصادية التي حلّت محل اللـه، كقوة ميتافيزيقية خارقة، لا تُضاهى، وذلك لتبرير عجز فئات واسعة من المهمشين، أمام جبروت الاقتصاد وآلياته المحكومة بحدود العمل الإنساني وضوابطه المفترض لَحْظُها في خطة أية دولة تبغي المشاركة في العملية الاقتصادية لتكريس موقعها

[46] نديم نجدي: بيان الأطياف، دار الفارابي، بيروت، 1999، ص 251.

ودورها، عبر تدابير قانونية وتشريعية ترمي إلى تأكيد وظيفتها كوعاء تكيفي مرن، قادر على كبح الاستلاب المطلق إلى الاقتصاد الذي ينحو في زمن العولمة إلى "شفط" السياسة والثقافة من فحوى وجودهما، فتغدو هذه المجالات أشياء قابلة للتسعير وللمساومة، مثلها مثل البضاعة الملحقة بسوق السلع.

العثرات الوظيفية للدولة في ظل العولمة

يتقلص دور الدولة الوطنية في زمن العولمة، فتضمحل قدرتها على التدخل في الشأن الاقتصادي المضطرد شيئاً فشيئاً نحو ارتباطات عالمية جارفة للحواجز والحدود السياسية إلى ما يهدّد بتقويض منطق الدولة على بكرة أبيها، هذا في حال أصر أربابها على مواجهة الدفق الجارف للعولمة، من خلال إغلاق أبوابها ومنافذها بالتشدد في تنفيذ قوانين وتشريعات، استُصدِرَت أصلاً لحماية كيان سياسي ذي طبيعة معينة، أو للتحكم فيه من خلال أساليب حمائية، لم تعد هي نفسها صالحة لمواجهة ما لم تتهيأ له، بطبيعة نشأتها الموجّهة أصلاً كي تتصدى لمشكلات محلية محددة ومحدودة، من نوع ضبط التوازن المالي بين الإنفاق والجباية، أو الاهتمام بالسبل الآيلة إلى تطوير القطاع العام وتحسين إنتاجيته، و.. و... إلخ. إلا أن الاعتماد على الآلية نفسها، في مواجهة

تداعيات العولمة على الواقع المحلي، مِنْ شأنه أن يُقوّض منطق الدولة ويشلها؛ كعجوز أقعده الهرم عن القيام بمهمة صعبة تتطلب دماً شبابياً - ثورياً لمكافحة المستجد على صعيد العولمة، بقوانين حديثة وأجهزة فاعلة، وذلك لكي تحدّ الدولة من تراجعها الدراماتيكي المتفاقم نحو ما بات ينذر بالخطر الأكيد على وجود الدولة برمتها، في زمن العولمة.
أن تقوم الدولة بشيء من التوازن بين الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية في الدولة المحلية، هذا مِنْ شأنه أن يعيد إليها وهجها وهيبتها المفقودة مِنْ جراء "تسونامي" عولمة، لا تنفع مواجهتها بالتركيز على حماية الإنتاج الوطني، ومن خلال فرض رسوم جمركية مرتفعة على السلع المستوردة، مثلاً، لا سيما وأن العالم صار متصلاً فيما بينه ومرتبطاً بعلاقات دولية واتفاقات تجارية؛ على كل دولة أن تشارك فيها وبقوة، لا بل عليها أن تولي هذا الأمر اهتماماً كبيراً، بعد أن صار لا مناص مِنْ إجراء تسوية موجبة بين ظروف الواقع المحلي للدولة، وما يجري خارج حدودها.
هكذا يُعاد الاعتبار إلى السياسة كفضاء منفصل عن الاقتصاد الذي يؤثر ولا يهيمن على النحو الذي يجوز معه القول مع المفكّر "كارل سميث": "إن السياسة ليست الاقتصاد ولا القانون ولا الأخلاق، بل هي التمييز الواضح بين الصديق والعدو، وبدون وجود العدو الذي يجب

مجابهته، لا يعود هناك من معنى للسياسي، بل يصبح هناك تنافس اقتصادي محض، في الاقتصاد هناك منافس وليس هناك من عدو" ([47]) فإذا كانت القضية كذلك، فإننا أحوج ما نكون الآن إلى تفعيل المجال السياسي، كي نواجه جهلنا بالاقتصاد وآلياته بعد أن أضفى على نفسه هالة خرافية، سلبت العقول، وصيّرت الأفواه فاغرة أمام عجائب السوق وقدرتها على التغلغل في ثنايا حياة، مأخوذة بسوق السلع؛ فالسياسة ليست الاقتصاد إلا أنها تتسع له، بينما يلغي الاقتصاد معنى السياسة، بسبب قدرته على السلب الخفي والمُموّه بألف شكل وشكل.

تكمن لصوصية الاقتصاد في قدرته على التخفي بثوب الرغبات الحالمة للبشر في أن يتحولوا إلى رجال أعمال ومالكي شقق وعقارات، فحينما استتب الأمر للمجال الاقتصادي اضمحلت سلطة السياسة لمصلحة الاقتصاد، لهذا نرى تبدلاً في مراكز القوى، حصل بموجب النهضة الاقتصادية والتطور التكنولوجي في الدولة الوطنية، فلم يعد للسياسة المعتمدة على أدوات عسكرية وأمنية من معنى، أمام سلطة "استحواذية"، تحولت إلى الاقتصاد السائر بقوة

---

[47] د. جورج زيناتي: مدخل إلى الفلسفة، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 373.

الحاجة إلى الصرف والبذخ والترف. ولهذا تداعيات سلبية على مستوى تشييء الاقتصاد للثقافة، وتحويل السياسة إلى أداة لها. فالرساميل العابرة للحدود تلجأ إلى الأماكن الآمنة، حيث توفّر السياسة الأمن للاستثمارات التي تشترط بدورها تسهيلات قانونية، وكذلك تخفيضات ضرائبية، بقدر ما تشترط مناخاً سياسياً مؤاتياً لاستقرار المجتمعات العاملة فيها. إن عهر البضاعة المعروضة في السوق يكمن في ما تدعيه من عفّة، ومكرها فيما تظهره من براءة العرض أمام الزبون (*)، كما لو أنها قدر لا مناص منه. بهذا المعنى، تبدو الطاولة كبضاعة متحركة (بحسب مفهوم الاقتصاد السياسي لماركس)، لا تنتمي إلى صنفها كشيء جامد وساكن، لأن هذا الشيء الجامد يغدو صاحب إرادة، وله كلمته على خشبة المسرح التداولي للبضاعة، بوصفها سرّاً غامضاً أو شبحاً خبيثاً، يعطي للشيء المحسوس جسداً غير محسوس يمكن أن نحسّه "فالخشب يتنشط بالأرواح ويعمّر بها (...) ولما صارت الطاولة كأنها حيّة [من حياة] فقد شابهت كلباً نبوئياً ينتصب على قوائمه الأربع، مستعداً أن يواجه أشباهه، يريد الوثن أن يصنع القانون" ([48]). لقد أجاد ماركس توصيف خبايا الاقتصاد وخفاياه بأسلوب

(*)انظر نديم نجدي: بيان الأطياف، مصدر سابق، ص 80.

[48] جاك ديريدا: أطياف ماركس، ترجمة د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، بيروت، 1995، ص 283 - 285.

فائق الدقة، وقد سخر لفضح آلياته المنبثّة في مظاهر خدّاعة، استعمل حذاقته في علم الرياضيات، وذائقته الأدبية والفنية أيضاً، ليشرح لنا كم للاقتصاد مِنْ تأثير حاسم في السياسة وفي غيرها؛ ولأنه برع في السخرية من الآليات الاقتصادية المتوحشة في انتهاكها الحس الإنساني، أراد أن يغلّب، بشيوعيته المزعومة، نزعته الإنسانية على المجال الاقتصادي، وذلك لكبح جماح شراهة الاقتصاد في السيطرة على كل شيء، والتحكم فيه وإدارته على ما فيه مصلحة الإنسان وخيره؛ فكانت التجربة... وكانت المأساة، عبر إحكام أيديولوجي صارم، أطاح كلا المجالين الاقتصاد والسياسة على السواء.

نسوق هذا الكلام، لكي نذكر بأطروحة أجادت تفكيك أواصر العلاقات الإنتاجية، عبر تمييزها القيمة التبادلية من القيمة الاستعمالية للسلعة المُنتجة على ما تمليه قاعدة الربح المتحكمة هي في وتيرة الإنتاج، والحاكمة بالتالي لإدارته السياسية تلك التي هبطت إلى المستوى الثاني بعد الاقتصاد.

إن بداهة تفسير التاريخ، انطلاقاً مِنْ مبدأ الصراع الطبقي، باعتبار أن الاقتصاد هو المحرك للصيرورة التاريخية، تجعلنا نمعن النظر ونفكر في الآليات المتّبعة في اقتصاد اليوم، لقياس مستوى الفروق بين ما كانت عليه، وفق التوصيف الماركسي القديم على ما آلت إليه فظاعتها في زمن

العولمة، بعد أن تمادى منطق السلعة والاستهلاك إلى حد أن اجتاح حياة الناس بطريقة فظّة، أدت إلى تنميط سلوكاتهم ورغباتهم، أذواقهم وحاجاتهم، تبعاً لرزنامة إنتاجية جرى ترويجها في الإعلام والإعلان، لكي يتم تصريف المنتوج واستهلاكه، بغض النظر عما إذا كان ثمّة حاجة إليه. هكذا، أضحت تتحدد قيمة الإنسان في زمن العولمة، بمدى إنفاقه واستهلاكه. فأنت كائن اجتماعي بقدر ما تستهلك، وكلما تدنى مستوى إنفاقك تدنّت مرتبتك الحضارية. "فانطفأت شعلة الأحلام، مدن الـلـه، مدن الاشتراكية، مدن الأممية، كل هذه الأبنية الفكرية الجميلة، اجتاحها تطور المجتمعات الأوروبية نحو تفكك الميتافيزيقيا الدينية والاجتماعية... ذلك أن الارتفاع المفاجئ والعنيف لمستوى الاستهلاك ليس وحده العنصر المسؤول عن انطفاء الميتافيزيقيا" ([49]). فثمّة عناصر أخرى أقل فاعلية، برأينا، من تحوّل أوروبا والغرب إلى مجتمع لاهث وراء ميتافيزيقيا الاستهلاك، وذلك للتعويض عن ميتافيزيقيا الديانات الأرضية والسماوية.

نقصد من هذا، تبيان تجويفات الإنسان وانسلاخاته الروحانية؛ بغض النظر عما إذا كانت وهماً أم حقيقة، بفعل

---

[49] Emmanuel Todd: L'invention de l'Europe, Paris, Seuil, 1990, p. 440

سيادة نمط استهلاكي أدى إلى زعزعة التوازن القيمي المختل عند إنسان اليوم، لمصلحة نمط استهلاكي، لن يسدّ الفراغ أبداً، طالما أننا لم نعوض موت الـلـه، وفقداننا الأمل "اليوتوبي" بشيء يوازي هذه الخسارة الفادحة لنفس، توازنت على مدى زمني طويل من هذه الإشباعات التي أعطت للحياة معنى أسمى من استهلاك السلع المركونة في واجهة المحال التجارية، على أنها طموح بديل مما كان يمثّله الـلـه المجسم في رؤوس البشر، عبر تصورات وخيالات، لها وقعها الأجمل والألطف من امتلاك الثروة واستهلاك السلع.

ليست هذه دعوة لإحياء الإيمان والعودة إلى الـلـه، ولا ينبغي أيضاً إحياء النظر "النوستالجي"، للتمتع برومانسية الوعود الجميلة للفكر المثالي؛ إنما غايتنا المقارنة بين استهدافات العولمة التي طالت وجوه حياتنا كافة، بمضارها وفوائدها، مع ما نجم عن فقدان الأمل بغدٍ أفضل، جراء هيمنة الاستهلاك، مِن استفاقة للأصوليات الدينية، كنوع من الردّ على جبروت العولمة التي اجتاحت وجوه حياتنا على النحو الذي جعلنا كائنات مُستهلكة، أو الأحرى كائنات تعيش مِنْ أجل الاستهلاك.

لهذا السبب بَرَزَتْ فكرة ""الحمائية الثقافية" التي تتضمنها الأصولية الدينية، والتي قد تؤول كدفاع خجول عن

المعتقدات والقيم والممارسات التقليدية المحددة بدقة، بفعل إضعاف التقاليد المهددة بالانضغاط العالمي" ([50]). وأكثر من ذلك، ذهب البعض إلى "رفض لعبة التبادل الثقافي (والتفاعل مع ثقافة الآخر)، لحماية نفسه من مفاعيل التبادل غير العادل" ([51]) بين المراكز والأطراف. إن الحدّة التي اتخذها شكل الاستفاقة الأصولية في الأطراف المهمّشة مِنَ العالم، تعكس مدى شراسة انتهاك العولمة لحميمية أمم وشعوب، غير مستعدة لاستقبال هذا الوافد الثقيل بكم منتوجاته وبنوعها، حتى وإن تهيأت للترحيب به - بها، إلا أنها ستُصاب معه بالعيّ والعجز، نظراً إلى الهوّة الشاسعة التي تفصل شعوباً تتسم بخاصية التعلق المفرط بالهوية التراثية، عن حداثة تكنولوجية تدفع باتجاه تخطي الذات لنفسها، كي تتجاوزه المفاعيل الحيّة (بالمعنى الأنتروبولوجي) في ذاتها، وهي في طور ما زالت فيه عصيّة على الاستجابة والتكيّف مع تحديثات العولمة. ولنفترض أنه تسنّى لهذه الشعوب مرونة التكيف مع المستجدات، إلا أنها ستمر حتماً بمخاض عسير،

[50] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 23.

[51] Alain Lombard: Politique culturelle internationale, Babel, Paris, 2003, p. 46

تتجاذبها عوامل داخلية وخارجية، لكي ترسو بعدها على ما يجعل هوية الأنا تتصالح مع نفسها، بالاستفادة مِنَ الآخر وليس برفضه والتنكّر لحقيقة إنجازه الكثير من الأمور التي تحتاج إليها الأنا، لكي تتخطى مصاعبها الحضارية.

تحمل العولمة في طياتها إذاً فخاخاً كثيرة، لا تقف على ما ينبو من جرّاء انضغاط العالم وتقلصه إلى ما يشبه مستعمرة كونية، تُدار بعيون شبكة اتصال إلكتروني بسهولة وبسرعة فائقة تجاري سهولة كبسة زرّ، حتى في تنقّل مئات الملايين من الدولارات من "سنغافورة" إلى لندن، بالوتيرة ذاتها التي تحصل في المضاربة وشراء الأسهم وبيعها في البورصات العالمية، بما أدى إلى نوع من الأزمات المالية التي ما كان ليشهدها العالم قبل العولمة؛ أي قبل أن تتحرر أسواق الدولة الوطنية مِنَ القيود التي كانت تفرضها سياسة الدولة القائمة على إدارة وجهة السوق ومداها. لقد أدى هذا إلى تشابك في المصالح وإلى تقاطعات مالية وتعقيدات تجارية، مما حدا بالأسواق إلى توثيق الروابط فيما بينها، حتى صار "بإمكان كل فرد في العالم التعرّف على مستوى الأسعار السائد في كل بورصات العالم، وإجراء صفقات بيع وشراء ستغيّر، هي بدورها، هذه الأسعار التي ستبثّ هي الأخرى أيضاً بواسطة الكمبيوتر إلى كل أرجاء المعمورة. ولهذا السبب، بات

بالإمكان أن يؤدي انخفاض أسعار الفائدة في الولايات المتحدة الأميركية، إلى ارتفاع أسعار الأسهم في الطرف الآخر مِنَ المعمورة" ([52]) وهذا ليس تصوراً نظرياً، ولا ضرباً مِنَ الخيال القول، إن باستطاعة رجل أعمال أن يخفض السوق المالية في "ماليزيا" مثلاً بكبسة زر، وهو جالس وراء مكتبه الفخم في إحدى ناطحات "مانهتن بنيويورك"، وهذا ما جعل لمنطق هذه العولمة مخاطر حقيقية وداهمة، تجاوزت حدود الاحتكار واللاتكافؤ في توزيع ثروة الإنتاج العالمي، الذي بات محكوماً باعتبارات ربحية، تُجنى بغير الجودة والتنافس التجاري للبضاعة المُنتجة، بعدما أضحت المضاربة بالأسهم المالية واحدة من المحددات الرئيسية في عملية جذب الرساميل وتمركزها في أيدي من يتحكم في ركائز اللعبة المالية كلها، أي في مستوى الإنتاج وفي طريقته، وفي اقتصاد السوق واحتياجاتها.

لقد أُحصيَ في النصف الأول مِنْ تسعينيات القرن الماضي ما يقارب "20 بالمائة من دول العالم هي مِنْ أكثر

[52] هانس - بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، ترجمة د. عدنان عباس علي، عالم المعرفة، عدد 238، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الأول 1998، ص 101 - 102.

الدول ثراء، وتستحوذ على 84 7 بالمائة من الناتج الإجمالي للعالم، وعلى 84 2 بالمائة من التجارة الدولية، ويمتلك سكانها 85 5 بالمائة من مجموع مدخرات العالم" ([53]) فمع ازدياد معدل الاستقطاب في الرساميل العالمية، سُجِّل تراجع فاضح في أداء الدولة المحلية بما يُنبئ بمضاعفة الانكماش، بموازاة سرعة التطور الهائل في وسائط ووسائل تكنولوجية استولدت، بدورها، منظومة قيمية وأخلاقية متناغمة ومنسجمة مع غاية الرساميل والاستثمارات التي تسعى إلى التغلغل في مشاعر الناس وأذواقهم، عبر الدعاية والإعلان، وذلك بغية جعل العالم وحدات سكانية مربوطة بخيوط شبكية عنكبوتية، تتيح امتصاص إحساسهم الإنساني بالآخر، ليستحيلوا كائنات استهلاكية، ليس إلا.

والجديد ذكره هنا، أن سياسات الدولة المحلية، اهتزّت بفعل الضغوط الكبيرة التي تعرضت لها حكوماتها من قبل المؤسسات المالية التي فرضت نهجاً ابتزازياً يصب في مصلحتها، سمته إصلاحات، يُطبّق من خلالها رزمة من الإجراءات التسهيلية، كدواء ناجع لعلاج الأزمات الاقتصادية

[53] هانس - بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، المصدر نفسه، ص 70.

في الدولة المعنية، "وَصَفَها في عام 1996 (Sarazin) من مصرف Dresdner Bank هو وزملاؤه الآخرون بالعبارات التالية: تخفيض الضرائب على الثروة والاستثمارات، خصخصة كل الخدمات المالية، تخفيض الإنفاق الحكومي على الخدمات والرعاية الاجتماعية، فحسب رؤية (Sarazin) فإن المعدلات الضريبية العالية تُسبب الإحباط وتُغري بالمناوأة، التي تقود في نهاية المطاف للهجرة إلى الخارج" ([54]). لقد اتسم أداء الدولة المحلية في ظرفنا الراهن، بعدم التوازن بين المهمة المنوطة أصلاً ببنية الدولة، كمشجع وراعٍ لاستثمار القطاع الخاص، ضمن نطاقها، من جهة، ووظيفة مراقبتها، أو الأحرى ضبطها لاستلاب الشأن العام بالاعتبارات الربحية الخاصة بالشركات الخاصة العاملة ضمن حدودها، من جهة ثانية؛ وبرأينا إن القدر الأكبر من المشكلة يكمن في أننا نعيش مرحلة ردّة الفعل على فشل تأميم القطاعات المُنتجة في تجربة المنظومة الاشتراكية التي انهارت بالأمس القريب، بسبب مسائل عديدة، لا تقتصر على إلغاء ملكية القطاع الخاص، أو التحكم السياسي في سوق السلع، عبر توجيهات حزبية لما يتقرر بأن فيه فائدة للناس،

[54] هانس - بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، المصدر نفسه، ص 129.

ولا على انعدام الحافز الذاتي للفرد في مردوده الذي يصبّ في مصلحة جماعة، ليست متساوية في الجهد ولا في الكفاءة، لكي يتوازن الكل في الحقوق والواجبات.

لهذا ربما تعزز نجاح اقتصاد السوق بأكثر مما هو مطلوب، عبر تخلي الدولة عن أي تدخل في توجيه المؤسسات غير الحكومية الآخذة في التمدد والاتساع، بما يتعدى البعد الاقتصادي إلى ما بات يطال بعض الأجهزة الحكومية التي لزّمت بعض الشركات الأمنية الخاصة، مشاريع حماية وحراسة العديد من المرافق العامة. فحينما تُستلب الدولة برمتها إلى منطق "الخصخصة"، سيتقلص دورها السياسي المرتبط حكماً بتقديمات اجتماعية، انخفضت هي بالتالي إلى الحد الذي بات فيه انتماء المواطن يتحدد بمستوى اهتمام الدولة بالرعاية الاجتماعية والطبابة، وبكل ما شرعت في التخلي عنه، وفسحاً في المجال، لإشاعة مناخات مؤاتية لاستثمار القطاع الخاص. ورغم هذه التنازلات - التراجعات، لم تُكافأ الدولة المحلية بحصة بسيطة من أرباح القطاع الخاص الذي راح يقضم دور الدولة ووظيفتها، انطلاقاً من غايات ربحية مخالفة للاعتبارات "الرعائية" التي من أجلها انبنت الدولة العصرية. ذلك أن الانتماء إلى وطن يشترط هوية مختلفة عما تتبعه استثمارات القطاع الخاص المتنقلة وفق

رزنامات ـ احتسابات مالية بحتة، لا وطن لها إلا حيثما تجني أرباحاً أكثر بضرائب أقل. لهذا، نجد أن "المؤسسات الصناعية الكبرى وأصحاب المال أخذوا منذ نهاية الثمانينيات، ينقلون إنتاجهم ورؤوس أموالهم المدخرة إلى الخارج.
ولمواجهة هذا التطور خفضت الحكومة المحلية الضرائب على الدخول العالية (عملاً بوصفة "Sarazin") مما أدى إلى أن تنخفض إيرادات الحكومة من الضرائب، وكانت المحصلة النهائية لهذا كله هو ارتفاع العجز في الموازنة الحكومية على نحو درامي، وإجبار الحكومة على التخلي عن العديد من برامج الإصلاح الاجتماعي" ([55]) والمريع في هذا الأمر هو أننا نعيش في طور اضمحلال دور الدولة، على المستويات كافة، من غير أن تظهر في الأفق القريب بدائل مقنعة لتعبئة الفراغ المدوّي هذا المتروك للشركات والاستثمارات الخاصة.
لعل الدولة برمتها ما هي إلا تجلٍّ لقيم إنسانية انقضت لمصلحة واقعية سلع استهلاكية في سوق بدأت تفرض قيمها، أو الأحرى بدأت تستولد بنيتها النظامية الخاصة، عبر تفكك اجتماعي وتحرر سياسي، وما إلى هناك من "حرية التفكير

[55] هانس - بيتر مارتين، هارالد شومان: فخ العولمة، المصدر نفسه، ص 133.

والتعبير والاعتماد، وحرية الانضمام إلى التنظيمات السياسية وتشكيل الأحزاب والانتخابات وحرية الاختيار، والاتجاه إلى الديمقراطية والنزوع إلى التعددية السياسية وتأكيد احترام وصيانة حقوق الإنسان" ([56]) إلخ، ورغم ما تحمله هذه اللافتات السياسية مِنْ جاذبية برّاقة للتنوع والتعدد والاختلاف في الرأي والاعتقاد؛ إلا أن وجهها الآخر يمثل التفكك والتشظي والتشذر والبعثرة الممسوكة بستار إعلام له تأثير أقوى من أية قبضة حديدية، في عالم تكبّله اليوم قفازات مِنْ حرير الديمقراطيات المحكومة بديكتاتورية إعلام سوق تجاري، له قدرة فائقة على تدجين العقول والأذواق بطريقة دراماتيكية. فيستلب إليه، أي إلى حاجة السوق أفراداً منمطين على النحو الذي يجعلهم يستهلكون إنتاج الشركات الخاصة، ويمكن أن نسمي هذا، تحولاً خادعاً، من شمولية أنظمة سياسية اتبعت أسلوب القمع المباشر وبالقوة لتطويع إرادة الناس وخياراتها في طريقة الأكل والشرب والنوم، والراحة، إلى شمولية نظام السوق الذي اعتمد على الدعاية والإعلام، كوسيلة أذكى من سابقاتها، وأخبث منها في القبض على الحريات، مِنَ البطون، وبطريقة ناعمة، تجعل الشخص يبدو

---

[56] د. بدرية البشر: وقع العولمة، مصدر سابق، ص 48.

كما لو أنه هو مَنْ يختار رغبته ونمط حياته، لكنه في حقيقة الأمر ليس كذلك، لأنه خاضع لقوة تدجين هائلة، تظهره حراً من حيث الشكل، لكن هي مِنْ يدفعه بقوة الزخرفة السوقية إلى مثل هذه الاختيارات المصنوعة ببراعة اتخاذها شكل سلعة معروضة في واجهة المحال التجارية بسلام.

الفصل الثالث

مفاعيل اصطدام ثوابت الاستشراق

بمتغيرات العولمة

لقد استطردنا في البحث عن أبعاد العولمة، ووجوه تغلغلها في تفاصيل حياتنا كافة، كي نلتقط صلة التأثير المفترض للعولمة في الذهنية الاستشراقية القائمة منذ ما قبل ذلك، على أسس اقتصادية وثقافية واجتماعية وسياسية مغايرة تماماً في المجتمعات الغربية، عما جاءت به العولمة في يومنا هذا.

تتعرض العولمة في الآونة الأخيرة، كمفهوم نظري معبّر عما آل إليه التطور في وسائط التكنولوجيا ووسائلها من متغيرات جذرية في آلية انجذاب التحويلات الاستثمارية للرساميل العابرة لحدود الدولة المحلية في اقتصاد السوق العالمي، إلى هجوم شرس ضد وجهيها السياسي والاقتصادي

المتمثل بهيمنة شركات الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الشمالية، وسياستها على أرجاء المعمورة كلها.

ولقد ازداد إحساس الأمم الضعيفة بالغبن من سيطرة هذه القوى على شعوب، لا قوة لها لرفض إملاءات الغرب الاستنسابية في تطبيق مبادئ حقوق الإنسان مثلاً، على دولة عدوة تنتهك ما لا تنتهكه دولة صديقة؛ بما أدى إلى تشكيك عارم في صدقية الغرب ومزاعمه الحضارية، وفي كل المندرجات الحقوقية لدول تدّعي رعايتها لمبادئ حقوقية تخضع لما تمليه المصلحة الذاتية الخاصة في الموقف من هذه الدولة أو تلك. ومهما يكن الموقف، والنظرة مِنَ العولمة، إلا أنها تعكس تحول البشرية إلى طور آخر جديد، مغاير تماماً لما كنا نعيشه بالأمس القريب، أي حتى النصف الأول من القرن العشرين الذي شهد بدوره حربين عالميتين ساخنتين، استنفدتا النزعة القومية بالتمام؛ وحرباً عالمية باردة انتهت بانتصار الديمقراطية والليبرالية على المنطق الشمولي - الإرادوي للاقتصاد السياسي. وفي هذا الصدد عزا البعض تفسير التصدع الحاصل في المنظومة الاشتراكية سابقاً، ومِنْ ثم انهيارها إلى الضغط الهائل للعولمة على النزعة الإنسانية المتمركزة في أيدي وعقل الأحزاب الشيوعية الحاكمة في روسيا وأوروبا الشرقية.

ومِنَ الطبيعي في هذه الحال، أن تتعالى الأصوات

المندِّدة بالعولمة في المناطق الفقيرة وعند الأمم الضعيفة المعرضة أكثر من غيرها لمنطق التلقي والانفعال بما لا تريده حيناً، وبما لا يتفق مع مصالحها وهويتها حيناً آخر. وخصوصاً من اليساريين الذين هالهم أن يروا العالم في قبضة أخطبوط الرساميل العابرة للحدود والشركات المتعددة الجنسية، فصبوا جام نقدهم على الوجه القاتم لهمجية السوق المتفلتة، بما أدى إلى استقطاب غير عادل للثروة، فاتسعت الهوّة، لا بين الأمم الفقيرة والأمم الغنية فحسب، بل حتى داخل المجتمعات الغنية ثمّة تمركز للرساميل والأرباح في أيدي قلة مِنَ المليارديين الجُدُد.

وإذا كانت العولمة قد أثارت زوبعة مِنَ النقد الواسع بين معظم المثقفين والمفكرين المتوجسين في العالم أجمع، مِنْ خطر هذا المنحى "السوقي"، نحو ما لا يمكن لأي عاقل أن يتنبأ بما ستؤول إليه البشرية بعد خمسين سنة أو أقل، أمام هذه الوتيرة المتسارعة لمخلفات العولمة وتداعياتها، على حياة الإنسان. إلا أنها تحولت في أوساط العالم الثالث إلى مرادف "للأمركة"، فغدت صفة تدل على هيمنة الولايات المتحدة الأميركية والغرب على المعمورة كلها، وبالمقدار ذاته تعرّض مفهوم الاستشراق للشتم والسبّ بما جعله اصطلاحاً لنعت المجتمعات الغربية بالغرور والتعصب.

علاقة أفاهيم الاستشراق بأفاعيل العولمة

ثمّة تشابه واضح في المنحى الاستعلائي للاستشراق الذي عبّر برأينا، بصورة جلية، عن تفوق المجتمع الغربي واعتداده بقوته النظرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وما قبلهما؛ وهو منبثٌ في العلاقة الجدلية التي تربط هذا المعنى للاستشراق بمفهوم العولمة ذات المنحى العملاني المتمركز في المجتمعات الغربية المهيمنة على سائر أقطار العالم، بفعل تطورات جمّة في علوم الغرب ومعارفه التاريخية، كتلك التي تسمح لنا بإدراج الاستشراق في عدادها. مع فارق بنيوي لا يُستهان به؛ فالاستشراق كان قد عبّر عن رغبة جامحة في السيطرة والاستحواذ على الشرق، لاعتبارات أيديولوجية مختلفة تماماً عما آلت إليه هيمنة الرساميل المتنقلة والشركات العابرة لحدود الدولة المحلية التي استولدت أيديولوجيا استهلاكية أثّرت في مجتمعات الشرق حكماً؛ لكن بأكثر أو أقل من المرامي السياسية التي باتت مُستلبة إلى مبتغى ربح الاستثمارات المالية الموظفة في دول الشرقين الأدنى والأقصى على السواء. مما يعني أن أفاعيل العولمة متصلة إلى حدٍّ ما بأفاهيم الاستشراق، لناحية نباتهما من جذر حضاري متسق بماضيه وحاضره مع الغرب. ورغم أسبقية الثاني على الأول، إلا أن مبدأ تمركزهما في

الغرب، يُبرز مدى تواشج العلاقة بين مفهومين مختلفين في الأسباب والمرامي، بما لا يقتصر على تفلّت العولمة مِنْ إحكامات الذهنية الاستشراقية التي كان لتأثيرها التدجيني، غايات تعبوية متصلة بما لا يتصل بتداعيات العولمة التي قوّضت حدود الدولة الوطنية ونطاق الهوية القومية، بطريقة أخافت المتعصبين في المجتمع الغربي، بمقدار ما استفزت النعرات الدينية المتزمتة في المجتمعات العربية الإسلامية، مثلاً.

وهنا ثمّة افتراض وجيه يعبّر عَنْ فحوى تركيزنا على ما نجم عن القطيعة البنيوية في الحضارة الغربية نفسها، بين واقع الاستشراق مِنْ جهة وواقع العولمة من جهة ثانية، يتمثل بما قاله "ميشال فوكو" عن موت الإنسان الذي كان غير موجود منذ ما قبل القرن الثامن عشر. موت الإنسان ذي النزعة الإنسانية "الإنسان كواقع وحقيقة لها قوام وخصوصية متميزة كذات مؤسسة للمعرفة واعية وفاعلة في التاريخ، مهيمنة ومسؤولة" ([57]) ولعل الاستشراق كحقل أبستمولوجي معبّر، قد عكس خواص هذا الإنسان الغربي الذي كان قد استولد بذاته، رأياً بالآخر، بغية الهيمنة عليه والسيطرة على عوالمه،

[57] د. عبد الرزاق الدّواي: موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 160.

عبر تمثلات استشراقية عبّر فيها عن ظروف واقعه ومستواه، رغباته واعتقاده من خلال نظرته إلى الآخر الشرقي البعيد والمختلف.

يعكس الخطاب الاستشراقي إذاً صورة الإنسان الغربي الغائب، كذات فاعلة ومهيمنة ما قبل نهاية القرن التاسع عشر، لعدم توافر شروط التساؤل عن الذات التي تتوحد فيها تلك التمثلات؛ أي لطرح مشكل وجود الإنسان في ذاته، كذات فاعلة وكقدرة على التركيب والتنظيم... وبكيفية مفاجئة، حدث في نهاية القرن الثامن عشر انقلاب كبير وحاسم في المجال المعرفي، وصفه "فوكو" بأنه "هزّة عميقة" و"طفرة أركيولوجية" أعلنت نهاية ثقافة العصر الكلاسيكي وأفولها، وبشّرت بمجيء عصر الإنسان" ([58]). وفي هذا السياق، لا يعنينا من كلام فوكو، تبشيره بولادة إنسان جديد، فالأخير هو التالي مات أيضاً، لمصلحة إنسان آخر، لا يزال وصفه مؤجلاً، ومشكلاته مرجأة التشخيص، ريثما يتحقق لنا فهم الأحجية المستجدة، مع العولمة، على ثقافة الإنسان وفهمه لنفسه.

فبعدما كان ذاتاً عارفة ومدركة ومهيمنة، أي صاحب نزعة

[58] د. عبد الرزاق الدّواي: موت الإنسان، المصدر نفسه، ص 161 - 162.

إنسانية مفرطة، صار مُستلباً إلى منطق استهلاك السوق، وللمعروض فيه مِنْ بضاعة وسلع إعلانية ومادية. فالخطاب المعرفي في العصر الكلاسيكي، أي العصر الذي ازدهرت فيه الكتابات الاستشراقية "كان يربط بين التمثيل (Représentation) والوجود: (وبحسب فوكو) الوجود يُعطى كاملاً في تمثلاتنا عنه، والمعرفة تقوم في تنظيم وتصنيف التمثلات... شغوفة بتدقيق التمايزات وترتيب الأفكار والتمثلات والمرئيات في جداول. واللغة اعتبرت نسقاً اتفاقياً وظيفته تسمية الأشياء بدقة، والدلالة على وجودها الذي هو قبل كل شيء وجود متمثل" ([59]) التقط "فوكو" هنا ناصية العلة في الخطاب الاستشراقي الطاغي آنذاك على إمكان المعرفة الغربية بالأنا وبالآخر على السواء، وهذا من غير أن يدلنا على سبب التحول في المنطلقات البنيوية المتمثلة بانقطاعات معرفية ظاهرة، عبر تجلياتها عند إنسان جديد مفرط في نزعته الإنسانية وهذا ما يجعل لكل إنسان معرفته، أو خطابه المتعلق بإمكانية إدراك ما هو متوافر من شروط قائمة في بنية الإبستيمي (*).

[59] عبد الرزاق الدّواي: موت الإنسان، المصدر نفسه، ص 161.

(*)إبستيمي (Episteme) : تعني شبكة منتظمة من الشروط والإمكانات القبلية؛ لا تظهر في مستوى الوعي، وتشكل نسقاً لا يحيل إلا على ذاته، وهي ترتبط أساساً باللغة ويبدو أن لها فعالية عليه، إذ هي التي

نستدل بهدي هذه الرؤية - المنهج على سبب هيمنة الخطاب الاستشراقي على الحقل المعرفي في المجتمعات الغربية ما قبل القرن التاسع عشر، الذي أعقبه تحول نحو ولادة إنسان آخر معتدّ بقدراته، كذات فاعلة ومقررة، متحكمة ومهيمنة. لقد قامت ولادة هذا الإنسان على جثة الاعتقادات القديمة الخرافية أو السحرية، التي تلاشت، لتحل محلها التصورات العلمية والمناهج التي أرست دعائم القياس والتبويب والمقارنة بين الأشياء والمفاهيم. وهذا يعني أن الاستشراق كحقل معرفي مهيمن على ثقافة الغرب، قد أُصيب في الصميم، تأثراً بالمتغيرات التي حصلت نتيجة التحول في الذهنية الجديدة وفي الوقائع المستجدة في عالم العولمة.

حتى وإن لم توافق على ما قد تجده مبالغ القول فيه مع "فوكو"، بأن حياة الإنسان هذا الحديث العهد، لم تدم أكثر من قرنين، فقد مات معرفياً وثقافياً، باغتنا موته بطريقة فجائية، بعد أن استنفد معتقداته بسرعة تجريبه لها، ممتثلاً لمشتقات بنيوية، طفت على السطح، على شكل معارف عقلية

تعطي العلوم والمعارف في حقبة تاريخية معينة، أشكالها ومضامينها ومفاهيمها. ثم إن اكتشافها يتم عن طريق التحليل التزامني. انظر د. عبد الرزاق الدّواي: موت الإنسان، المصدر نفسه، ص 151 - 152.

ومناهج وضعية، تُمثِّل بدورها إشارات دالة. "وفي الواقع ليس للدال مِنْ مضمون أو مِنْ وظيفة أو مِنْ تعيين سوى ما يمثله" ([60]) ووقوفاً عند هذا التمثيل الذي يبيّن من خلال علاقة الدال بالمدلول، طبيعة ما يمثّله، نجد أن الكلمات التي دبّجت الخطاب الاستشراقي، في تلك الآونة، تعبّر هي عن فحوى علاقتها بالإنسان الغربي حيال نظرته إلى الأشياء، تصنيفه لها وتبويبه لأجناسها، في نظم وجداول وشارات، فتغدو الأشياء المدلول عليها عبر كلمات تدل أكثر على ما يعتمل في الذات الإنسانية مِنْ أفكار وتصورات صارت غير نفسها، فطبيعتها تتحدد بالوضعية التي يراها فيها الإنسان عبر الكلمة، ذلك لأن "الدال والمدلول ليسا مرتبطين إلا بمقدار ما هما، أو ما كانا، أو ما يستطيعان أن يكونا ممثلين، وإلا بمقدار ما يمثل أحدهما الآخر حالياً" ([61]). إن قصدنا مِنْ هذا الاقتباس هو التأكيد على أن لكل مرحلة تاريخية، أسبابها وظروفها التي تؤتي ثماراً معرفية محددة، تتحقّب بها مراحل التطور التاريخي، عبر أطوار متعاقبة، لا قطيعة فيما بينها، بل

---

[60] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989 - 1990، ص 74.

[61] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص 76.

ترتبط بصلة تواشجية، تظهر على شكل قفزات فجائية، وانقطاعات خادعة؛ تتكشّف حقيقتها مِنْ تعمّقنا في سبر غور ما يعتمل داخل طبقة الإبستيمي.

هكذا ذهب "فوكو" إلى أبعد مِنْ تقسيم-تصنيف التاريخ إلى مراحل وأطوار، فصار الإنسان محقّباً بفترات تاريخية معينة، عوض أن يكون التاريخ نفسه تحقيباً إنسانياً.

التمثلات المعرفية للاستشراق

ومهما يكن من أمر، فالإنسان في هذا الوصف لـ "فوكو"، ليس إلا تمثيلاً معرفياً، يعكس بوجوده، تفكيره، اعتقاده، وضعيته في التاريخ. لهذا استعار منه الباحث والمفكّر "إدوارد سعيد" عدّته المنهجية، ليكشف بها هشاشة الخطاب الاستشراقي التقليدي، عند مستشرقين غربيين، يمتلكون وعياً ثقافياً ذا دلالة يتسم بخاصية، تعبّر عما هو سائد في مرحلة تاريخية معينة من تاريخ الغرب. "لقد كانت مهمة المؤرخ حتى منتصف القرن السابع عشر، تقوم على جمع العديد من الوثائق والدلائل، وكل ما من شأنه أن يكون علامة، حيثما وُجد وكان في أنحاء العالم. وعليه، كانت تلقى مهمة بعث الحياة ثانية في الكلمات الميتة وتحويلها إلى لغة، وما كان يحدد وجوده ليس هو النظرة بقدر ما هو تكرار

القول" ([62]). لعلّه استكشاف أو استطلاع ما شرع في تحقيقه رحّالة، مؤرخون ومستشرقون انكبّوا على دراسة عوالم واسعة وحضارات شاسعة، من خلال رموز وشارات، دلّت على ما عند إنسان ذاك العصر المنقضي، من اعتقادات ومفاهيم، تعزّز بها نطاق مرحلة تاريخية مغايرة لما خضعت له مرحلة أخرى، أي في مطلع العصر الكلاسيكي، "الذي يعطي معنى مختلفاً، ويجعل منه لأول مرة نظرة دقيقة توضع على الأشياء ذاتها، وتدويناً لها، فيما بعد عبر حصيلة مِنْ كلمات بيّنة ومحايدة ومتطابقة مع موضوعاتها... فالمحافظة على المكتوب. وإنشاء مصالح لخزن الوثائق وترتيبها، وإعادة تنظيم خزانات الكتب، ووضع الفهارس والقوائم وعمليات الجرد، كانت تمثل في نهاية العصر الكلاسيكي شيئاً أكثر من مجرد إحساس جديد بالزمن وماضيه وبثقل التاريخ، بل كانت تمثل طريقة لإدخال نظام شبيه بذلك الذي تمّ إضفاؤه على الكائنات الحيّة، في لغة قائمة ومسلم بها؛ وأخيراً ضمن هذا الزمن المرتب والمصنّف، وداخل هذه الصيرورة، سيشرع مؤرخو القرن التاسع عشر في كتابة تاريخ متحرر من المعقولية الكلاسيكية ومِنْ إحكامها ومِنْ لاهوتيتها" ([63]). وهذا يعني

[62] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص 124.

[63] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص 124 - 125.

ببساطة أن للبحث في كل حقبة تاريخية، تتمة، يمكن أن تستكمل تنقيبها اللاحق، انطلاقاً مما توافر في جهد السابقين من مستشرقين ومؤرخين، مثّلوا الشرق نيابة عنه، عبر استمارات مكتوبة، بلغة ورموز، وأيضاً مصطلحات عكست المستوى المعرفي للمجتمع الغربي، أأفراداً كانوا أم جماعات.

فللفرد أهمية خاصة هنا، لأنه يعبّر عما في عقل الجماعة التي ينتمي إليها من تصورات وأفكار ومعتقدات، تصب في الغاية التي سعى إدوارد سعيد للكشف عنها من خلال مستشرقين محددين إذ قال: "بخلاف فوكو أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي...، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصيّة دقيقة، هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد؛ وبين التشكيل الجمعي المعقّد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه" ([64]). وهنا يبدو أن خلاف "سعيد" مع "فوكو" يعود إلى اختلاف الطبيعة العينية للبحث "السعيدي" في إضبارات أو استمارات استشراقية محددة بأسماء كتابها، ومعنونة بموضوعات محصورة، عن المنحى الفلسفي في كتابة "فوكو" الذي رمى إلى الاستعانة بالمكتوب المتعيّن، كشاهد تاريخي، مِنْ شأنه

---

[64] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 56.

أن يكرّس القناعة باستنتاجات نظرية، يقاس على قاعدتها مدى تطبيق المنهج في التحليل أو القراءة.

لذا، إن بنيوية "فوكو" المنهجية، قد تستوفي غرض استنباش الشيء المشترك بين مستشرقين كُثُر، متنوعين متعددين ومختلفين، لكنهم رغم ذلك متواشجون في الحقل المعرفي الخاص بمرحلة تاريخية محددة من الثقافة الغربية، التي يمكن أن يتظهر منها فروق في المستوى والدرجة لا في النوع. ومع ذلك، فالركون إلى ما يمثّله اللاشعور الجمعي في المجتمع الغربي، مِنْ شأنه أن يسمح لنا بالتقاط المتشابه والمشترك بين مستشرقين مختلفين، لكنهم متآلفون، كما سبق وقلنا، بحكم انتمائهم، أو الأحرى، خضوعهم للمكونات الاجتماعية والمؤثرات النفسية، والوجدانية والثقافية ذاتها، كالتي نجم عنها اختلاف الفهم والنيّة والغرض عند "رينان" الذي استنتج من كتاب "إدوارد وليم لين" مسالك المصريين وعاداتهم، خلاصة مغايرة لما توصل إليه "فلوبير" من الكتاب نفسه، حيث كانت العودة إلى هذا الكتاب - المرجع، في استبيان طبيعة الشرق والشرقيين له معنى، يدل أو الأحرى، يمثّل المنحى الإيحائي عند مستشرقين غير متفقين، ولا هم متشابهون لا بمستوى الذكاء، ولا بمدى التعصب، لكنهم متآلفون في الانجذاب إلى نص - مرجع،

مفعم بالتصورات التي تغذي القابع أو المترسب في المخيال الغربي عن الشرق والشرقيين.

خصوصاً وأن "الاستشراق بعد كل حساب هو نظام مِنَ الاقتباس مِنْ أعمال مؤلفين آخرين، لقد قُرئ كتاب "إدوارد وليم لين" مسالك المصريين وعاداتهم، واقتبس، من قبل أشخاص على اختلاف نرفال وفلوبير، وريتشارد بيرتن، وكان لين سلطة مرجعية، يلزم استخدامها كل من يكتب عن، أو يفكّر بالشرق" ([65]) مِنْ هنا نجد أنه مهما تعددت الأسماء وتفرّعت السياقات الاستشراقية إلى مشارب متنوعة، إلا أنها تعكس مسيود الثقافة الغربية في مرحلة زمنية معينة، حقّبها "فوكو" بصرامة قطعية، بما أدى إلى بروز اختلاف بين الحيّز الخاص لكل مستشرق على حدة، والحيّز العام الذي لا يلغي أسماء الأفراد، إنما يذوبها في مجرى هذا الدفق المتمثّل بالشروط القبلية، لأية معرفة ممكنة في حقبة تاريخية محددة.

وفي هذا الصدد، هل يمكن لنا أن نرد إرهاصات العولمة إلى ما تأسس في الاستشراق، كحقل معرفي، شرع في احتواء العالم واختصاره في خطاب مكثّف، اتسم بمرامٍ استحواذية؟

---

[65] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 56.

نجيب بربما، هذا إذا وافقنا على أن للاستشراق أهدافاً من هذا النوع، فرمى إلى الامتلاك والهيمنة، انطلاقاً من إحساس مفرط بفائض قوة لدى الغرب، أفضى به إلى أن يحوّل عالم الشرق، ويحوّره، لكي يتفق مع مبتغى سياساته الاستعمارية، تماشياً مع شعوره المتفوق بما يجب أن يكون عليه هؤلاء الشرقيون مِنْ دونية مثيرة للشفقة. هكذا تحول الشرق إلى ما يشبه حقل اختبار لتطبيق النظريات الاجتماعية المُكتشفة حديثاً، ليمارس بها سطوته العلمية وسيطرته التي تمادت إلى حد تمكينه من تفسير لغة شعوب الشرق نفسه. وإذا أسأنا الظن، يُمكن اعتبار الاستشراق بمنزلة "جذر" للعولمة، أو أساساً نظرياً لعولمة، ضغطت العالم، وقلّصت المسافات بين مراميه وأقطاره، عبر أدوات تكنولوجية، لم تكن متوافرة في زمن الاستشراق، الذي وظّف كل ما لديه مِنْ وسائط علمية، نظريات اجتماعية، وجداول وتصنيفات، لفهم الشرق واختصاره في كتب، أدت في ذاك الوقت، الوظيفة نفسها التي تقوم بها وسائل العولمة ووسائطها التكنولوجية، مع فروق بنيوية سنأتي على شرحها لاحقاً.

وفي هذا الصدد، لا نوافق على التوغّل في التاريخ القديم والذهاب إلى أبعد مِنَ النقطة التي يظهّر فيها شكل العولمة، عبر معالم تتحدّد بالكيفية التي عُرّفت فيها بأنها

"انضغاط للعالم"، ومجاورة أممه وشعوبه، بفعل ثورة الاتصالات والتكنولوجيا التي نجم عنها تمركز رأسمالي عابر لحدود الدولة الوطنية، مع كل المفاعيل السياسية والاجتماعية والثقافية المترتبة على هذا التحول "الطوفاني" على الصعد كافة؛ وفي هذا السياق، قد لا نتفق مع من اعتبر أن التشكل الأولي للاستشراق، بدأ بإرهاصات تاريخية منذ العصر اليوناني القديم. "وفي التاريخ القديم، كان "هيرودوت"، المؤرخ الإغريقي الشهير، مِنْ أوائل الذين رحلوا إلى مصر وسوريا وبلاد الرافدين، في القرن الخامس قبل الميلاد، فكتب عن البلدان التي زارها. وبهذا قدّم لنا وصفاً إثنوغرافياً مهماً وممتعاً عن حياة المصريين وعاداتهم وتقاليدهم؛ ... وتبعه "تيودور" الذي رحل إلى مصر في القرن الأول قبل الميلاد، وكتب عن أساطيرها، ولا سيما أسطورة "إيزيس وأوزوريس"، وعن النيل وفيضانه المدمّر" ([66]) فالاستشراق هو التالي له مرتسمات تعريفية محددة، تفرض علينا تقصي تاريخيته، مِنْ لحظة مأسسته في ظاهرة التوجه نحو الشرق، التأمل فيه، ودراسته، كدأب ثقافي وفكري، كاد ألا يفلت

[66] إبراهيم الحيدري: صورة الشرق في عيون الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 9.

منه مفكر غربي واحد، في مرحلة من مراحل التاريخ الثقافي للغرب. والأمانة هنا تقضي بألا نشطّ بعيداً في تأويل الوقائع التاريخية، جنوحاً نحو القول بأن العولمة هي كذلك، حصلت منذ أن احتل إسكندر المقدوني العالم وصار في قبضة قائد واحد وجيش موحّد (*).

(*)يعتبر البعض أن التطورات العلمية والثقافية والإعلامية المختلفة قد أكسبت العولمة قدرات أكبر على الخداع والمراوغة. وقِدَم هذه الظاهرة مرتبط بظهور القوى العظمى في العصور القديمة، كما هي الحال في الوقت الراهن، حيث ظهر في اليونان القديمة قوة إقليمية عظمى هي الدولة المقدونية، التي قادها فيليب والد الإسكندر الأكبر، وحينما تولى الإسكندر الحكم، بدأ غزو بلاد الشرق (فارس والهند ومصر)، فكتب له أرسطو، الذي كان معلّمه قبل أن يصل إلى الحكم رسالة، فحواها الطلب من الإسكندر عدم غزو الشرق، لأن من شأن هذا الغزو القضاء على نقاء التراث اليوناني حينما يحتك اليونانيون بالشرقيين وهم أصحاب حضارات، فرد التلميذ الغازي بأنه يغزو الشرق حتى يجعل الثقافة اليونانية فكر العالم وثقافته، فغزا وسيطر، لكنه لم =يحقق عولمة الفكر اليوناني، كما أراد، ورغب... وكذلك اعتمدت الإمبراطورية الرومانية على السلطة البابوية، للتبشير بـ (السلام الروماني المسيحي) لتطبيع العالم والسيطرة عليه... فبهذا المعنى قامت الحضارة الإسلامية هي أيضاً بفتوحات لنشر الرسالة وتعميمها على العالم أجمع. انظر د. رضا عبد الواحد أمين: الإعلام والعولمة، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، 2006، ص 59 - 61.

التأويلات النقدية للاستشراق والعولمة

فللأحداث والوقائع التاريخية دلالات مهمة، لا يمكن تأويلها كيفما اتفق، لجعلها تصبّ في خدمة غرض ثقافي أو سياسي، وقع في فخه بعض نقاد الاستشراق والعولمة على السواء. لقد وجد بعض الباحثين والمثقفين في عالمنا العربي، أن الاستشراق برمته تدبير ثقافي سياسي للسيطرة على الشرق والاستحواذ على خيراته. والعولمة كذلك مؤامرة، جرى التخطيط لها في الأروقة السياسية لدول الغرب، بغية امتصاص العالم الثالث وإضعافه والأمر ليس مستبعداً، إذا كانت إرادة "التأثير (للقوي على الضعيف) يمكن أن تتمظهر من خلال شبكة علاقات عالمية ترتكز على قاعدة ثقافية سياسية، كالفرنكفونية" ([67]).

ثمة تماثل مطلق إذاً في الوقع السلبي لتأثير الاستشراق والعولمة في من استشعر غبناً وإجحافاً (من عندنا) في كلاهما. مع أن الموقف من الاستشراق، كان أكثر حدّة، نظراً إلى مقدرة منتقديه على بغضه ورفضه، وهم في أوطانهم المحلية، يعيشون بعيداً أو في حلّ مِنْ تبعات هذا الرفض

[67] Alain Lombard: Politique culture internationale, Babel, Paris, 2003, p. 41-42

الخادع. فاستحال الاستشراق في العالم العربي الإسلامي شتيمة للقاصي والداني، لقرائه وجهّاله. ذلك أن وضعية المجابهة التي اتخذها عالمنا أثناء مواجهته للاستعمار، أملت على أبنائه النظر إلى الاستشراق كبضاعة ثقافية استعمارية يجب مواجهتها لدرء مخاطرها على ثقافة الدولة الوطنية، فأضحى رفض الاستشراق رديفاً للتحرر من الهيمنة الاستعمارية، باعتباره خطاباً ثقافياً مدبجاً بالحبر المسموم، مِنْ أجل محو خصوصية هويتنا الحضارية. ولم نُدرِك أن منطق الرفض هذا، لهو متأثر تأثراً شديداً بمنطق الاستشراق الذي كان لديه من القوة، أن فرض علينا رفضه بكليته، (فذهب المليح بعزا القبيح) ولكان تأثّرنا أقل بالتأكيد، فيما لو تعاملنا مع ظاهرة الاستشراق بطريقة مرنة وهادئة، وبعين ذرائعية، وذلك للاستفادة مِنْ إيجابيات مكتوبه المتوافرة لدى بعض المستشرقين، والرد على مغالطاته عبر حجج مضادة. فهذا أنفع بكثير من الرفض القاطع والمطلق، لاستشراق، قوته علينا من تأثيره فينا، على نحو ما ظهر في رفضه مرة، والتعصب ضده مرات، ولربما جعلنا هذا نستشعر ضعفنا من خلال قوة إبرازه لما نرفضه في أنفسنا.

في حين اتخذ الموقف الضدي مِنَ العولمة منحىً آخر مغايراً للموقف الضدي مِن الاستشراق، لاعتبارات تتعلق بما لا قوة لنا على مواجهته من هذا الطوفان الذي أطاح قدرة

الذات على منعه أو التصدي له. لقد فرضت العولمة التعامل معها بقوة الضرورة المُلزمة، تسرّبت إلى أدقّ تفاصيل حياتنا اليومية، جرّتنا من عيوننا وآذاننا وبطوننا، ومِنْ حواسنا كلها، بعد أن صار من غير الممكن العيش على تخوم العصر. قوتها أنها جعلتنا نستهلك وقتنا بسرعة التلهي في السعي وراء ما يجعلنا كائنات منتمية إلى عصر العولمة، عبر استهلاك يتحدد بمشتريات كينونة الإنسان المعولم.

ذلك أن الإحساس بالانتماء إلى هوية حضارية، بات رهن توفيرها قوة شرائية للاستهلاك. هكذا تحول المعيار القيمي للإنسان، فاستُعيض عن الانتماء إلى خاصية الهوية القومية، مِنْ دين - لغة - تراث، بالتوغل أكثر في سوق الاستهلاك التي حلت محل الـلـه، فالإله كان يوفّر للإنسان طمأنينة وعد مُرجأ، فبات على الإنسان، أن يتصالح مع أفوله في زمن العولمة، بألا يعلق آمالاً كبيرة على عالم أجمل وأفضل مما هو معروض في سوق السلع التي سلبت الإنسان اللاهث وراءها، من كل القيم التي كان يتصالح بها مع واقعه. وبهذا، ربح الإنسان إلهاءات سلعية، لن تشبع خواء روحه من المعنى الذي كانت توفره الوعود الدينية والأحلام الأرضية بيوتوبيا سعادة مؤجلة. من هنا، نجد أن الإنسان في زمن العولمة قد اتسم بعدم الرضى المطلق عما وجد نفسه مُرْغماً عليه، بعد أن بات غير قادر على رفض ما يكرهه،

فانغمس بكليته في الاستهلاك من دون أن يرضى. لقد وجد نفسه مسيّراً بهدي بضاعة العولمة فأخذ يصرخ و"ينق" ضجراً وسأماً من هذا الذي جعله مُجبراً على الركض المحموم في صباح كل يوم، لتوفير أشياء واحتياجات، ليس لها المعنى ذاته ولا القيمة نفسها التي كانت توفرها قيمة الرضى عن الذات، يوم كان الإنسان مفعماً بالأمل في حياة مرجأة على الدوام.

إن الاستشراق والعولمة، ليسا وجهين لعملة واحدة، وإن كانا متسقين مع حضارة الغرب، في فترة زمنية متقاربة، بدا فيها الاستشراق سبباً للعولمة، فلقصر المسافة الزمنية بينهما، أسباب مقترنة بأشياء لا توجب النظر في العلاقة تلك بمنطق علاقة العلّة بالمعلول بل على قاعدة الاقتران التعاقبي الذي قال به "دي؟يد هيوم": "يبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب، للاقتران بين الأفكار، وهي: التشابه، والتجاور في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر" ([68]) فالمجاورة في المكان والزمان ولّدت لدى البعض انطباعاً سببياً، قد لا يصحّ إذا ما أمعنا النظر في بنية الاستشراق ومؤداه، وفي بنية العولمة ونتائجها أيضاً. ذلك أن الخلط في مماثلة نتائجهما السلبية

[68])ديڤيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة د. موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، 2008، ص 46.

تلك المتمثلة بالهيمنة على الشرق، يثير لدينا اشتباهاً في غير محلّه في العلاقة المفترضة بين بنيتين مغايرتين، لكنهما متسقتان في المصدر وفي النتائج التي خلصت إلى التعبير عن هيمنة غرب متفوق على شرق متأخر.

لكن ثمة ما يلفت النظر هنا، لاتصاف هاتين البنيتين بما يدل على أن ثمة تواشجاً عضوياً خفياً منبثاً في ما جعل تمركز الاستقطاب الاستشراقي يتشابه إلى حدٍّ ما مع مركزية العولمة واستقطابها الرأسمالي هناك في الغرب. فالدقة هنا، تُلزمنا العمل بمبدأ التمييز وعدم الخلط، لكي نبتعد عن المغالاة في كيل التهم للاستشراق باعتباره فعلاً "إرادوياً" أو مؤامرة غربية للنيل من حق ندّعي أنهم سرقوه منا. فهذا اتهام تبريري محكوم باعتبارات ذاتية خاصة، لا تفيد الخلاص من ضعفنا الذي نحتاج للخروج منه، إلى الإقرار به أولاً، وهذا لكي نتمكّن مِنْ تخطي حال المراوحة التي نجترها عبر اتهامات ومواجهات فارغة لا تُغني ولا تُسمن من جوع؛ والعولمة كذلك، قد سيقت بحقها اتهامات شتّى، عبّرت عن طبيعة خوف الشعوب الضعيفة مِنْ إعصارها الجارف لكل من يعترض طريق انتشارها على امتداد المعمورة كلها. فكان رفضها رفضاً للاعتراف بأنها واقع، لا مفرّ منه، مهما تحايلنا على أنفسنا، ومهما تغاضينا عن طوفانها الذي غمر حياتنا، بثقافتها ونمط استهلاكنا لمنتوجات وسلع باتت من ضرورات

العيش في عصر مُفْعَم بالتناقضات، الحاصلة، كمثل ما تتنابذ فيه سوق السلع مِنْ جهة، وفحوى انتمائنا إلى تراث يتسم بخصوصية معرّضة للذوبان مِنْ جهة ثانية؛ بما ينذر بالقطيعة المعرفية بين وعي الإنسان لذاته ولأشيائه في القرون الغابرة، ووعيه الراهن بأن المعرفة ترتبط بالوضعية التاريخية المتحوّلة أبداً في مجرى هذا الدفق الهائل للأحداث والوقائع.

ومع هذا الوضع، من الطبيعي أن تتعرض الذات لنوع مِنَ الفصام المعرفي تعبيراً عن الخوف والقلق من أن تنعقد خاصية انتمائها إلى تراث الآباء والأجداد، لتلجأ الأنا عندئذ إلى الانكماش على ذاتها، كشكل مِنْ أشكال الحماية الوجدانية التي تنذر بالانتقال العسير إلى ما لا بدّ منه، تمهيداً للتكيف مع هوية الوافد الجديد (العولمة).

فإذا كان "ليس للطبيعة تاريخ إلا من حيث تحتمل الاتصال: ولأنها تحصل دورياً وبالتناوب على كل السمات الممكنة (أي على قيم سائر المتغيرات، فهي تظهر بمظهر التعاقب والتتالي... فالشكل الزمني، لا يرسم أبداً سوى خط تعاقب وتتالي سائر القيم الممكنة للمتغيرات المعينة سلفاً" ([69]) هذا يعني أننا اليوم وفي خضم العولمة، نكون قد انتقلنا الآن إلى مسطح نوعي يخالف نمط تفكيرنا السابق في حياة،

[69] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مصدر سابق،ص 141 - 142.

أضحت وراءنا في نطاق منغلق على ذاته، لا يتصل بالحاضر على النحو الذي يفسر بمنطق (سببية التطور). بهذا المعنى فالإنسان المستلب إلى نمط استهلاك السوق في زمن العولمة، لا يشبه أبداً ذاك الإنسان الحالم الذي كان مؤمناً بمقدرته الفائقة على التحكم في وضعيته في التاريخ، وباستطاعته أن يجد لنفسه نُظماً ومعايير خاصة بمعزل عن وضعيته، أي بإرادته الفاعلة القادرة على خلق مصيره. وكما يقول "فوكو": "إن معرفة الإنسان الوضعية تحدّها الوضعية التاريخية للذات التي تعرف، بحيث تذوب لحظة التناهي مِنْ جرّاء ذلك في لعبة نسبية، لا يمكن الإفلات منها... فحيث كانت التاريخانية تبحث عن إمكانية العلاقة المجسدة بين كليات محدودة فرضت الحياة سلفاً، أو الأشكال الاجتماعية، أو معاني اللغة، فإن تحليلية التناهي تسعى إلى البحث عن علاقة الكائن البشري بالكينونة، بحيث إنها عندما تدل عليها باعتبارها تناهياً، تجعل الوضعيات ممكنة في صيغة وجودها المجسدة" ([70]).

إن المقصود مِنْ هذا القول هو الإشارة إلى أن ثمة حلقات متصلة تشكّل فيما بينها تاريخاً تعاقبياً، أو الأحرى سلسلة من النطاقات المتناهية على النحو الذي يجيز لنا النظر

---

[70] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص 304.

إلى تاريخ الاستشراق مثلاً، على أنه كذلك صيرورة انقطاعات متعاقبة، تفصل بينها وضعية الذات التي تجسّد إمكان المعرفة في حدود حقل "إبستيمي" مشروط بعوامل لا تتطابق ولا تشبه اشتراطات المعرفة في مرحلة لاحقة، وهكذا... بما يجيز لنا الافتراض أن ثمة تبدلاً نوعياً حصل في الحقل المعرفي للاستشراق، ليس بموجب التفسير الأركيولوجي لـ "فوكو"، فحسب؛ بل حتى المنهج التاريخاني الذي يفسر التحولات، انطلاقاً من توقعه الناجم عن فحوى قراءته لواقع الحال في مجتمعات خاضعة لحركة جدلية متصلة تتأثّر بـ.. بقدر ما تؤثر في... على نحو جدلي، يدعونا هو التالي إلى متابعة مدى تأثّر الذهنية الاستشراقية المتصفة بوضعية تاريخية محددة في المجتمع الغربي بمتغيرات العولمة التي أطاحت الشروط المعرفية السابقة، وأحلّت محلها شروطاً جديدة، وإمكانات مفتوحة على ما من شأنه استئصال العقل الاستشراقي مِنْ جذوره الضاربة في بنية القرون السالفة.

علّة تقاطع الاستشراق مع العولمة

ثمة تقاطع أكيد وواضح بين العولمة والاستشراق في مستوى انتماء الوجهين إلى حقل أبستمولوجي واحد، يعبّر عن الوضعية التي اتخذ منها الغرب صفة الموجّه – الدارس

والمهيمن على الشرق؛ غير أن اتساق البنيتين بحضارة الغرب الحديث، لا تسمح لنا بعقد مقارنة معيارية مطلقة بين نتائج الذهنية الاستشراقية من جهة، ومؤثرات ثقافة العولمة من جهة ثانية، ليس بسبب القطيعة الدراماتيكية تلك التي تمثلها الهوة الفاصلة بين (مستشرق) مؤمن بقدرته على التحكّم في العالم وإدارته، مِنْ موقعه المتفوّق هناك في الغرب؛ و(مُعولم) مُستلب، عندهم وعندنا، إلى منطق استهلاك سلعة، تحدد هي بنفسها منظوره إلى الآخر الشرقي المتشيئ، أي كزبون خاضع مثل غيره لثقافة السوق ونمط الاستهلاك؛ بل لأن الاستشراق ببساطة، قد صُدِّر من منابت تاريخية ومنابع سوسيولوجية، لها اعتبارات سيكولوجية معقّدة، لا تتطابق أبداً مع ما اتسمت به العولمة من تفلت هلامي رهيب، خارج التحكم، كالمارد الذي خرج من قمقم صاحبه، ليحوّل صاحب القمقم نفسه إلى واحد مِنْ ضحاياه.

فالعولمة وضعت الجميع تحت رحمتها، بما يجيز لنا القول إننا أصبحنا في الشرق والغرب خاضعين لمطحنتها التي لا تميّز بين الناس ولا تفرّقهم إلى أجناس وقوميات وأديان، ما دام للجميع بطون وعقول صالحة للاستهلاك، ليس إلا. وعلى الرغم من ذلك، ثمة صلة قوية تجمع بين الاستشراق والعولمة، على السواء. ولعلها صلة عضوية، مِنْ نمط العلاقة الأبوية المقلقة بين أبٍ ما لبث أن أنجب ولداً، تمرّد عليه

حينما اشتد عوده أو ساعده، حيث إن تمرّد العولمة، لا يلغي أبداً أبوّة الاستشراق، بما يمثله مِنْ جذر معرفي ساهم مع سواه في ثورة أبستمولوجية وعلمية في غرب، "تعولم" نتيجة هذا الكمّ الهائل مِنَ التجارب العلمية والأبحاث النظرية والاكتشافات الإنسانية التي كان الاستشراق جزءاً منها.

نقصد في هذه المماثلة، مقاربة فرضيتنا الرامية إلى إظهار مستوى تأثّر الاستشراق بمتغيرات العولمة فقط، بحيث لا يمكن أبداً إلا أن تتوافر في المسألتين صلة ارتباط وعلاقة تواشج، كي تتأثّرا معاً على نحو جدلي، آل بنا إلى افتراض العولمة الثقافية، امتداداً، أو الأحرى، حصيلة أبستمولوجية لاستشراق الغرب، بعد أن مرّ الأخير بأطوار ومراحل عديدة، تخللتها إخفاقات ونجاحات، ولاقى مديحاً من هنا وذماً من هناك، افتراء من هذا وإنصافاً من ذاك، وبكل ما أدى بمستشرقيه إلى اختلاف نظرتهم إلى الشرق، والتنوع في الموقف من قضاياه.

لكن المسألة الأبرز بين الاستشراق والعولمة، لا تقف على ما أدى إلى قصور الأول وتخلّفه في النظرة الجامدة والأحادية إلى الشرق، كمادة صلدة وجامدة، قياساً بأفعول العولمة التي قوّضت المسافات بين الأمم والشعوب، وهدمت الحدود ودمّرت الحواجز بين الدول، لتجعل المستشرق يقف وجهاً لوجه أمام الشرق، من دون وساطة رحّالة ولا مخبرين

أو مؤولين، وبذلك أخرجت العولمة الشرق من كونه مادة مكتوبة، وقصة مروية، لتحيله حقيقة واقعاً حيّاً، أي إنها صوّبت شيئاً من اعوجاجات الاستشراق تلك المرتبطة، مثلاً، بعلة قصور الغربيين عن تخطي حدود (غربيتهم وأوروبتهم)، كي يتحققوا مِنْ حقيقة المنقول إليهم على ألسنة رحّالة وباحثين، محكومين كما سبق وأشرنا، باعتبارات سيكولوجية وهواجس ذاتية، أدت بالمكتوب الاستشراقي إلى أن يختلق الشرق، مشوّهاً، أو منقوصاً، في أحسن الأحوال؛ وبهذا أُعيد إلى شعوب الشرق كينونة وجود مفعم بالحراك الإنساني، بعد أن كان لنأي الشرق وغرابته، وجود حكواتي متخيّل، وسمه بالوحشية والتخلّف وبكل الصفات التي تخدم الغاية التي مِنْ شأنها توكيد إنسانية الغرب وتفوقه السرمدي. إن غايتنا مِنْ إظهار العلاقة الجدلية المتبادلة بين الاستشراق والعولمة، تفرض علينا تقصي أواصر العلاقة بين الطرفين، على ما يجعلنا نقف عند تأثير العلوم التطبيقية في الحقل الأبستمولوجي العام وخصوصاً الاستشراق منه؛ وذلك بغية تتبع مستوى المتغيرات الحاصلة في كليهما، بعد الطفرة التكنولوجية الهائلة التي أدت إلى ثورة معرفية، أطاحت قسطاً لا بأس به من الاستشراق التقليدي القائم على ركيزة أيديولوجية، تبدّلت، وإن كان ثمّة علائق ما زالت تغذي فيه، بعض السياسات الغربية في الموقف من الشرق وفي النظرة

إلى شعوبه. فإذا "كانت أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق هي أوروبا مسيحية قروسطية" ([71])، على ما ذهب إليه المفكر العربي هشام جعيّط، فأي تبدّل في وضعية هذا الارتكاز الفكري، سيؤدي حتماً إلى تغيّر أكيد في الذهن الاستشراقي.

فكيف والحال هذه، مع ما نشهده اليوم مِنْ ثورة معرفية صريحة، ليست على موروثاتهم القروسطية التي حاكموا فظاعاتها وعيوبها بجرأة وإقدام فحسب، بل على نقضهم المعياري لمسيحية تبدل فهمها على النحو الذي صارت فيه إيماناً ذاتياً وروحياً خالصاً من الطقوس الفارغة والمباهاة الفضفاضة؟

وفي هذا الصدد، يبرز سؤال مشروع: ما هو سرّ قدرة الاستشراق على الصمود أمام التحولات الثورية العاتية تلك التي أطاحت في القرون الأخيرة الأيديولوجيا القروسطية المسيحية في الداخل الأوروبي، مِنْ دون أن يكون لها التأثير ذاته على مستوى النظرة إلى الخارج التي يمثّلها الاستشراق؟!!

ما يعني، أن في الاستشراق مكامن قوة هائلة، مكّنته من مواجهة التحولات الثورية الناجمة عن مفاعيل الثورة الصناعية والسياسية والفكرية في القرون السالفة للغرب الحديث، بما

[71] هشام جعيط: أوروبا والإسلام، مصدر سابق، ص 64.

أتاح له أن يمتص الصدمة ويستمر، على النحو الذي أبقى الاستشراق حياً أمام إعصار العولمة اليوم وذلك، إما لأنه يستند في حقيقة الأمر إلى وقائع صحيحة، أدت إلى استنتاجات صائبة، رفضناها نحن الشرقيين، نظراً إلى فظاعة مساوئها التي لم نحتمل النظر إليها ولا الاعتراف بها، أي النظر إلى صورتنا في مرآة الآخر الغريب والبعيد؛ وهذا احتمال، وإما لأنه جزء لا يتجزأ من صيرورة الغرب الحضارية التي لم تنسف بجديدها الذهن الاستشراقي، بما هو توجّه نحو الشرق وإليه، بل شذبت بعضاً من مساوئه، وصوّبت شيئاً مِنْ أخطائه، ليبقى للعولمة شواهد تاريخية ومدلولات تراثية، تمثّلت باستشراق الأمس، وهذا معقول أيضاً.

نقصد مِنْ هذا، القول إن الاستشراق، ليس لعنة على طول الخط، رغم لذاعته وقسوته، ولا هو انتقاص مِنْ حق الشعوب الشرقية في التحرر مِنْ ماضٍ كثيف، كبح حاضرهم وأثقله بكل الأسباب التي جعلتهم يتأخرون عن مواكبة حداثة الغرب وتطوره؛ حيث لا يمكن لأي مراقب محايد أن يعترف بحداثة الغرب على مستوى ثورة علومه التكنولوجية والأبستمولوجية المتسقتين جدلياً في مرحلة ازدهار الحركة الاستشراقية، ألا يقرّ بأن الاستشراق هو التالي وُلد في خضم حراك معرفي هائل، تخلّلته إخفاقات ونجاحات، قد نتخذها

مِنْ جهتنا، كشاهد على مرحلة معينة مِنْ تاريخ الغرب الحديث.

غير أن ما يهمّنا أكثر، ليس نقض الاستشراق، أو اتهامه، ولا حتى الثناء عليه، بل قياس مستوى التغيّر في الاستشراق على ما تبدّل، بفعل حركة النقد والنقد المُضاد في مناهج الغرب الفكرية التي اجترأت على المس بمقدسات دينية عندهم، أخطر بكثير من نقض المكتوب الاستشراقي القائم على استنتاجات وتحليلات باحثين ورحّالة أدلوا، في هذا الصدد، بآراء ومواقف كوجهات نظر، فيما رأوه أو خلصوا إليه مِنْ معاينتهم لواقع الشرق.

وما هو أكثر أهمية بالنسبة إلينا، متغيرات الحضارة الغربية الحاصلة على مستوى الوضعية التي حَدَثْ بالمكتوب الاستشراقي إلى أن يتخذ صفة الشارح والواصف. والمقرّر مِنْ فوق... ومِنْ بعيد... لحال الشرق والشرقيين. فالعامل الحاسم ذاك الذي كان يشكل أحد أهم مكونات حركة الاستشراق التقليدي، يتمثل بالبُعد المكاني، وبنأي المسافة، بما جعل للجغرافيا دوراً رئيساً في استثارة لعاب مخيلة المستشرقين التقليديين، باعتبار أن هؤلاء من طينة البشر الذين ينتمون إلى هوية مغايرة، تحتاج إلى الاختلاف والتضاد مع الآخر، كي يصنعوا الشرق على ما يريدونه، أو على ما يرغبون فيه، حيّزاً وظائفياً لرومانسيتهم التواقة إلى طبيعة، لم

تدنسها يد إنسان، وإلى بشر فطريين، لم يبتكروا نظماً قانونية وسياسية لتدبير شؤونهم الدنيوية بعد. حتى أن المستشرقين النيّرين منهم، أي ممن بذل مشقّة جادة في البحث عن قضايا المشرق العربي الإسلامي، لم يستطيعوا أن يتخلصوا تماماً من بعض علائق ذهنية الاستشراق التقليدي المهيمن والطاغي بطريقة، جعلت مِنْ بحث المستشرقَيْن "هاملتون جيب" و"هارولد بوين" في المجتمع الإسلامي، مفعماً بلغة استعلائية نمطية، رغم ما داخلها مِنْ معلومات قيّمة، واستنتاجات تاريخية لافتة، إلا أنها لم تخلُ قط من الإحساس بالتمركز الغربي في القول مثلاً: "قد يصعق المراقب الغربي الذي اعتاد على أن ينظر للأمور على ضوء مبادئ الاستقرار والحقوق المكتسبة لمختلف الطبقات والجماعات...، حين لا يجد شيئاً من هذا القبيل في الإدارة العثمانية (المستبدة والمضرة بمصالح الناس)" ([72]).

فأن يُصعق المراقب الغربي، حينما يعاين واقع الحكم في الإمبراطورية العثمانية، لهو تعبير دقيق عما يحمله الزائر مِنْ عندهم، مِنْ أحكام قيمية لقياس فروق حضارية حاصلة في حقيقة الأمر، بموجب ظروف وأحوال، جرى طمسها

[72] هاملتون جيب ـ هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة عبد المجيد القيسي، دار المدى، بيروت، 1997، ص 246.

وإقصاؤها، لتُستبدل بما تنطوي عليه عبارة "نوع الناس" في القول: "هذه هي الصورة التي انطبعت في أذهان الرحّالة والباحثين الذين زاروا البلاد في القرن الثامن عشر والذين كان يثير عجبهم نوع الناس الذين يستطيعون احتمال حكم مجموعة كالمماليك... إلخ" ([73]).

على كل حال، فلمجرد أن يتم تناول تاريخ المجتمع الإسلامي هكذا بالجملة، على نحو ما تمّ التعبير عنه هكذا، على أنه "استعراض النظم القائمة والأحوال السائدة في تركيا وتوابعها من البلاد العربية قبل ظهور الأثر الغربي فيها" ([74]) لهو ابتسار في منتهى النمطية كالتي وسمت العقل الاستشراقي منذ نشأته الأولى. فبغضّ النظر عما يمكن أن يغتني به القارئ العربي والغربي من معلومات قيّمة ومفيدة من تاريخه، وما زال البحث فيه مُرجأ عندنا، أو في أحسن الأحوال، يقتصر على دراسات فردية نادرة، تعتمد على خزانة المكتبة الاستشراقية في النظر إلى ما كان عليه المشرق العربي منذ قرون، إلا أن ثمة "سقطات" ولعلها إسقاطات ذاتية، هي

[73] هاملتون جيب ـ هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، المصدر نفسه، ص 247.

[74] هاملتون جيب ـ هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، المصدر نفسه، ص 24.

التي أوقعت مستشرقين، وإن كانوا من أمثال "هاملتون جيب" إلا أنهم خاضعون لما جعلهم أسرى الحكايا القديمة عن الشرق، الخوف مِنْ مجهوله، والتوق إلى السيطرة عليه. ولربما هذه كلها أسباب، أدت إلى الاستنتاج بأن الإسلام دين صلد وثابت، أو هو أحكام وتشريعات تتصل بما هو جوهري في سلوك المسلمين، ولا تتفاعل مع ظروف حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ وإلا كيف لنا أن نفسّر ما ساقه هذان المستشرقان من "كليشيهات" فضفاضة ومُجحفة بحق أمة عربية وإسلامية عريقة، لها تاريخها، لغتها وتقاليدها، تراثها وانتصاراتها، وأيضاً هزائمها، وكل ما مِنْ شأنه أن يُفسِّر أسباب تفاعلها مع الحكم العثماني، أو مع أي وافد جديد أكان دينياً أو حضارة، سياسية أو عسكرية. فالقول باستعراض النظم القائمة في تركيا والبلاد العربية، فيه تبسيط وتذويب لتعقيدات العلاقة التاريخية بين العروبة والإسلام، بما لا يسمح لنا وصف إسلام الشرق الأقصى المتواشج والمتفاعل مع تراث وتقاليد الأمة الباكستانية والأفغانية، أنه هو نفسه إسلام الأتراك وشعوب البلقان مثلاً. تماماً مثلما لا يجوز لنا اعتبار "الشريعة الإسلامية ليست مجرد أحكام عبادات كما هو شأن القوانين الكنسية المسيحية، وإنما تقوم إلى جانبها قوانين مدنية وضعية لتنظيم الشؤون الدنيوية، فالإسلام شريعة شاملة لشؤون الدين والدنيا

معاً" ([75]) إن تفسيراً كهذا فيه مغالطة نوعية مِنْ شأنها أن تستحيل حكماً جوهرياً مبرماً على كلا المسيحية والإسلام، كما لو أن المسيحية هكذا ولدت، منذ قرابة ألفي سنة على ما هي عليه اليوم، فلم تمر بأطوار تاريخية أو تنابذ وصراع، بدل فيها الكثير، فتغيّرت تماشياً مع مستجدات حضارية، أعقبت واحدة من أصعب مراحل إحكامها العقائدي المخيف للغرب (القروسطي)، لذا فالمسيحية كالإسلام، ليست كتلة متراصة وصلدة من الأحكام والتشريعات المطبّقة خارج الزمان والمكان؛ ذلك أن الوضعية التاريخية لمعتنقي كلا الديانتين، هي ما يُحدّد طريقة فهم النص الديني. فالمعنى إذاً يؤول تبعاً لحيثيات وظروف مادية - حياتية متغيرة، بما لا يسمح بوصف المسيحية على أنها أحكام عبادات؛ ولا الإسلام كشريعة دين ودنيا.

الجنوح المنهجي للاستشراق ووضعية المستشرقين

يجدر بنا التذكير، بأن اختياري الوقوف عند أحد أهم المستشرقين الحديثين في القرن العشرين (هاملتون جيب - هارولد بوين)، لم يكن من أجل التزوّد بمعلومات تاريخية

[75] هاملتون جيب ـ هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، المصدر نفسه، ص 53.

قيّمة، ما كان لغيرهما أن يقدماها لنا بهذا الأسلوب الممتع والشيّق، رغم أنهما ولدا لدي انطباعاً سوداوياً، بسبب وحشية المنقول عنّي... إليّ... على لسان مستشرق، بذل جهداً كبيراً لكي يتوخى الدقّة والموضوعية في قراءة المجتمع الإسلامي، خلال سيطرة الإمبراطورية العثمانية على العالم العربي والإسلامي. لقد وقع الاختيار عليهما، نظراً إلى قرب المسافة الزمنية مع مستشرقين، تسنّى لهما الاعتماد على منهجيات فكرية حديثة، لم تكن متوافرة للرحالة والباحثين الغربيين الأوائل الذين خلصوا إلى أحكام ثابتة بحق الشرق والشرقيين.

ويبدو لي أن اعتماد "جيب" على المنهجية الفيلولوجية - الوصفية في قراءة تعقيدات علاقة المجتمع العربي بإسلام العثمانيين المسيطرين، جعله ينحو باتجاه إطلاق عبارات وصفية، تتسق أكثر مع طبيعة الوصف بذاته، كمثل ما جاء على لسانه هنا: "لذا فإن عدم القدرة، لا عدم الرغبة، على التعليم هي التي طبعت بسمتها المجتمعات الإسلامية الآسيوية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فلم يكن في استطاعة أدمغتها المجدبة أن تتقبّل أية فكرة تخرج قليلاً عن خبرتها وتقاليدها، أو تواجه أي موقف جديد يشذّ عن طريقة المألوف في الرؤية والتفكير، ولهذا فقد عاشت الأقاليم

العثمانية في نظم اجتماعية مغلقة فكرياً واقتصادياً" ([76]). فالوصف إذاً يجنح بصاحبه إلى زلّات منهجية ناجمة عن طبيعة الوصف القائم على أساس تقسيم البحث، أقساماً عمودية، أي إلى موضوعات مستقلة... أو بكلمة أخرى، تجزئة البحث إلى عدد من الوحدات القائمة بذاتها والتي يمكن دراسة كل منها على حدة ([77]). فمهما كانت حذاقة الباحث وبراعته هنا، لا بد له أن يجنح، في هذا السياق، نحو وصف صوري، يتغذى حتماً بالقابع هناك في أروقة مخيلته عن الموصوف. ذلك أن وصف الأسرة، القرية، الجيش، الدين، القانون، الرق، الأقليات المُسلمة... إلخ، سيحمل مغالط أكيدة، ما لم يقترن بتفسير علّة الموصوف، وبتفكيك علاقاته المتشابكة والمتشعبة مع أشياء أخرى على النحو الذي بدا فيه في وصف كهذا أو بهذه الصورة. وهذا ما يستوجب استعمال أدوات منهجية (*) جديدة (كالتاريخية

---

[76] هاملتون جيب ـ هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، مصدر سابق، ص 254.

[77] هاملتون جيب هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، المصدر نفسه، ص 24 - 25.

(*)ما يقوم به "جيب - بوين" شكل أمثولة على ما ساقه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو من مآخذ على المنهجيات الحديثة المطبقة، فرزاً للبشر والكائنات إلى أصناف وأجناس وأنواع، على قاعدة تبويب حسابي جامد وجاف.

والأركيولوجية) التي تفرضها طبيعة البحث عن تفاصيل كانت مهملة ومقصية، منذ أمد بعيد.
ذلك أن اعتماد جيب وزميله على ما سمياه المصدر الثاني مُضافاً إلى المصدر الأول المتمثل "بسلسلة النشرات الإحصائية التي تصدر عن الحكومة التركية، منذ إعلان الجمهورية والسلسلة الأخرى التي تصدرها الحكومة المصرية منذ عام 1909م" ([78]). بحجّة افتقار المكتبة العربية إلى الكتابات الموثقة عن تلك المرحلة المُعتمة من تاريخ العرب، رغم وجاهته، إلا أن دونه عقبات وعراقيل، لارتكاز المصدر الثاني على "الإنتاج الأدبي للعهود المتعاقبة، وخاصة ما كان منه في الصحف السيارة والمجلات الدورية وما كان منه في الأدب الخيالي كالقصص والروايات... ومع الأخذ بنظر الاعتبار حدوده الضيقة غالباً ما يكون أصدقها وصفاً وأوضحها تبايناً للعوامل الخفيّة الدقيقة، المعنوية منها والثقافية، الفعالة في المجتمع" ([79])؛ فالمعوقات التي تحول دون تمكّن الدارس الأوروبي مِنْ معاينة المجتمع العربي بموضوعية وتجرّد، تتصل بموانع أقوى مِنْ صدقه أو إرادته أو

[78] هاملتون جيب هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، مصدر سابق، ص 24.
[79] هاملتون جيب - هارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، المصدر نفسه، ص 24.

ذكائه في سبر غور الظاهرة المدروسة، حيث إن البحث في المجتمع الإسلامي، بالاعتماد على النوع الأول مِنَ المصادر التي تمثلها النشرات الإحصائية للحكومتين التركية والمصرية، محكوم بالوجهة والطريقة والدقّة التي قُدّمت فيها معطيات ومعلومات، لا يمكن أن تتسم بالتجرّد والنزاهة التامة، لأنها تعبّر أكثر عن حاجة مثل هذه السلطات الحاكمة إلى تبجيل نفسها بصورة دعائية مفرطة، بما يؤدي بأي استنتاج بحثي إلى أحكام ومواقف ناجمة عن خطأ في المعطى وليس في التحليل. مع أن العلاقة بين المسألتين جدلية - تفاعلية؛ فالتحليل النقدي يقيس المعطى المقدّم على إمكان حصوله وتوافره في لحظة تاريخية محددة، لها سياقها المنطقي الذي يتآلف فيه السابق مع اللاحق. فكيف والحال هذه مع اعتماد "جيب" على المصدر الثاني ذاك المتمثل بالأدب الخيالي، كالقصص والروايات التي تنطوي على إمكانات أوسع للارتحال نحو شطحات خيالية منسجمة مع المكونات التقليدية السائدة في الذهن الأوروبي عن العرب والمسلمين؛ بما يجعل مِنَ البحث في المجتمع الإسلامي، بحثاً عما في قصصه ورواياته مِنْ أحداث نمطية معروفة سلفاً مِنَ المنقول إليهم عبر حكايا الرحالة الأوائل عن سحر وخرافات وشعوذات بشر يقطنون في بلدان بعيدة وأماكن غريبة، كالتي حصلت فيها أحداث ألف ليلة وليلة مثلاً. وهذا يطرح

"مشكلة أبستمولوجية أكثر اتساعاً، وهي تكمن في معرفة إلى أي مدى يمكن لعلماء مجتمع ما (يحملون بعض الأحكام المسبقة مثلهم في ذلك مثل بقية الكائنات البشرية) أن يدرسوا ويفسروا مجتمعاً آخر" ([80]).

ذلك أن خزانة الكتب والوثائق التي اعتمد عليها الاستشراق، أدت بالمستشرقين إلى أن يخوضوا غمار تجربة بحثية حرّة ومتفلتة، وفي ظروف ثقافية مؤاتية لكي ينتهي "جيب" مثلاً، إلى مثل هذه الخلاصة الصادمة عن طبيعة البشر في المجتمع الإسلامي، هؤلاء الخاضعين أو الراضخين لقهر واستبداد يرفضهما العقل الغربي.

وفي هذا السياق، لسنا بصدد سوق اتهامات ضد الاستشراق بالجملة، لا سيما وأنه قد شكل ظاهرة ثقافية - فكرية، عبّر فيها الغرب عَنْ مرحلة تاريخية معينة من تفكيره في نفسه وفي الآخر، حيث راج في تلك الحقبة اختبار الاكتشافات النظرية لفلاسفة ومفكري الغرب على الواقع المحلي للمجتمعات الشرقية المتأخرة، بما أدى في معظم الأحيان إلى تعميم استنتاجات نظرية مُجحفة، نتيجة المنحى

---

[80] برنارد لويس: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، ص 179.

النظري المُطبّق على واقع له ظروفه وحيثياته، غير الثابتة، لا في حكم، ولا في وصف مجتمع كالمجتمع الإسلامي.

مِن هذا الباب، وجدنا من الضروري تقصي المؤثرات والعوامل الظرفية التي شكلت الخطاب الاستشراقي، كالعوامل التي ساهمت في تكوين صورة العربي المسلم في عيون الغرب، وذلك كي نقيس مستوى التغيّر في الصورة تلك، هذا في حال تغير شيء فيها فعلاً، على ما حصل من تبدّل ظرفي، كان له تأثير حاسم في تنميط صورة العربي المسلم، على هذا النحو لا ذاك. وبكلام أوضح، ثمّة حيّز متحرك مِنَ المعرفة المُحصّلة في الاستشراق، يتصل بالوضعية التاريخية للشخص الناظر في الأشياء (أكان باحثاً أم راوياً، أم رحالة)، مِنْ زاوية متغيرة، تبعاً لحيثيات زمانية ومكانية، وأيضاً لحالة الذات وانفعالاتها في لحظة معينة، وللكثير من الظروف والعوامل التي تتسم بالحراك والتبدّل على ما يجعل من كل موقف استشراقي، عرضة للتغيّر بصورة تلقائية، من ظرف إلى ظرف آخر مغاير.

ولأن الاستشراق نتيجة بمقدار ما هو سبب؛ سعينا إلى الكشف عن مستوى خضوع المستشرقين التقليديين للمؤثرات الظرفية التي تسببت بتآلفهم، على الرغم من اختلاف وتمايز معظمهم، في الانتماء إلى مشرب ثقافي وأيديولوجي، أفضى

بهم إلى السقوط في فخ تنميط صورة العربي في عيون الغرب.

لذا، وجب علينا الفصل بين الثابت الأيديولوجي في المكتوب الاستشراقي ذاك المرتبط بهوية الانتماء إلى حضارة غربية لها لغتها، تاريخها، ثقافتها وأيضاً حيثياتها وظروفها المادية والمعنوية المتبدلة من جهة، ومن جهة ثانية المتحرك ذاك المتصل بالاكتساب ودوافعه، وبدينامية الصراع الحيّ، أو النقد والنقد المضاد، بالتنابذ والتآلف، بالتفاعل والاختلاف، وبكل ما دفعنا إلى أن نميّز بين استشراق "أرنست رينان" واستشراق "مكسيم رودنسون"، بين نظرة "هاملتون جيب" إلى المجتمع الإسلامي وموقف "إدوارد لين" منه.

فبهذا المعنى، قد يؤخذ علينا مبالغتنا في التحامل على مستشرقين، إن وقعوا في مطبّ التنميط، فهذا ربما يعود إلى دواعٍ بحثية، أو إلى ضرورات منهجية، لها علاقة بالقدرة، لا بالرغبة في التقاط القاسم المشترك، أو الجامع بين أفراد متآلفين في جماعات، يشتركون فيما بينهم بروابط معنوية - وجدانية وعلاقات ومصالح مادية، لها رمزيتها المجسدة في الدين والقيم والتقاليد واللغة، وبكل ما يجعل الجماعة شعباً له هوية، تمثلها، أمة أو طائفة أو عشيرة.

والسؤال هنا، هل يمكن لمستشرق ما أن ينقل إلينا صورة الاختلاف والتمايز بين أفراد المجتمع المدروس؟ أيمكن

للبحث أن ينحو هذا المنحى؟، أم أن عليه التقاط حيّز التشابه والتماثل بين أفراد تجمعهم عادات وتقاليد، تصرفات وسلوكات لا يمكن أن تبدو للوافد الأجنبي، إلا بصورة نمطية نمقتها فينا، بينما نجهد في البحث عنها عند المستشرقين، لكونهم ينتمون إلى جذر أيديولوجي، له دلالات قيمية واضحة في ما نسبوه إلينا؟!!

وأيضاً، هل يحق لنا رفض نظرتهم النمطية إلينا، في حين أننا نقبل، لا بل نلهث وراء فضح الحيّز النمطي في كتاباتهم عنا، كتلك الخاضعة لما أدى باختلافهم إلى الذوبان في بوتقة انتماء المستشرقين إلى ثقافة أوروبية متعالية ومنكمشة على ذاتها؟ إن مرد التحولات الحاصلة في حركة الاستشراق، لا تعود إلى كونها قد عبّرت عن لحظة تاريخية محددة مِنْ ثقافة الغرب، حيال الآخر الغريب والبعيد عن دياره فحسب، بل لأن سبل معاينة المجتمعات المحلية (العربية الإسلامية مثلاً) قد انتقلت من حال النظر في الوقائع، من خلال وسائط شفوية - كتابية منقولة على ألسنة الرحالة الأوائل، كخبريات وحكايا يغلب عليها طابع التشويق المفعم بشطحات خيال، قد يختلق ما لا يوجد؛ إلى حال النظر العيني المباشر في واقع المجتمعات المدروسة، ومِنْ خلال مناهج فلسفية حديثة ومعاصرة، بالغة الجرأة في الكشف عن مستور الخبايا

السيكولوجية والسوسيولوجية للدارس والمدروس على السواء؛ بما صيّر البحث في المجتمعات المحلية، لا يعتمد على مصادر نصية خالصة، يجريها المستشرق وهو جالس وراء مكتبه وفي غرفة دافئة من منزله المفعم بإلفة انتمائه إلى مناخ ثقافي أنيس، بعيداً عن عالم الشرق ذاك الحاضر أمامه بكليته، أي بما فيه من سحر وخرافات وعجائب كائناته، عبر كلمات وعبارات وصور إعلامية لها تجسمات حيّة، ولها أيضاً تمثلات ذهنية مخيفة، لا تتطابق مع حقيقة الواقع، وبذلك، يستحيل الخوف من غرابة السلوك الوحشي للشرقيين، رغبة تواقة إلى السيطرة عليهم، وإخضاعهم لما يجعلهم في وعيه ولاوعيه، كائنات دونية ومنحطة، يمكن التحكم فيها وإدارتها، عن بُعد.

العولمة ومتغيرات النظرة الاستشراقية

فلا الشرقيون ما زالوا هم أنفسهم شرقيي كتب الرحالة والمستشرقين التقليديين، كما صوروا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولا الاستشراق أيضاً بقي هو نفسه جامداً وثابتاً على ما كان يعتمد على وثائق ونصوص مليئة بتحريفات النقل المتواتر والمواقف المُسبقة تلك المتواشجة مع ما يعتري منهج الوصف بذاته مِنْ عثرات، لا تفي الغرض

العلمي المنشود في أية بحث. ولتبيان نوعية التحول الثوري الكبير في الاستشراق ومادته، لا يحتاج المرء إلى أكثر مِنَ النظر إلى التقارب الحاصل بين الأمم في زمن العولمة التي سبق وأشرنا، كيف أنها قوّضت المسافات بين الأمم والشعوب وقلّصت فضاءات المعرفة المتنوعة، فضاءً "كوزموليتياً" للعالم أجمع، حتى أن هوية الانتماء إلى خصوصية قومية أو عرقية، أو دينية، أضحت مجال بحث إشكالي، أمام ما نشهده مِنْ تفاعل سريع، أو الأحرى تطبيع دراماتيكي بالقيم والعادات التي أخذت الشركات العابرة لحدود الدولة الوطنية تسوّقها عبر أساليب جديدة، تتسق مع منطق "إماتة الـلـه"، كرمز مكثّف لكل ما هو معنوي ومتسام عن واقع المادة واستهلاكها، فحلّت محلّه، واستعيض بها عن بلاغة المعتقدات التي كان يحشو الاستشراق العقول الغربية بها، لأسباب بدأت بالتلاشي شيئاً فشيئاً.

ذلك أن لحيثيات المكان والجغرافيا دوراً فاعلاً في تحديد منحى النظر وزاوية الرؤية إلى الآخر، ذاك الذي ستختلف صورته حتماً، من زاوية مجاورة أو قريبة، تموضع فيها الشرق في زمن العولمة، عالماً أليفاً يتفاعل، يتأثر، مثلما يتوق إلى التحرر مِنَ الاستبداد، كما لأبنائه قدرة على اكتساب المعارف والتعلم، وهم كغيرهم يُستلبون بغواية

الاستهلاك فاستحال الشرقيون بذلك بشراً، لا يميّزهم من الغربيين سوى صيغة الأنظمة المستبدة في المشرق العربي، التي لم تكلّف نفسها عناء التجديد والابتكار، لأسباب غير مبرّرة، فعملت على تأبيد سيطرتها، بالارتكاز على أيديولوجيا دينية مهجّنة، تقوم على أساس التحالف والتواشج الوثيق بين منطق العشيرة والدين، وذلك من أجل أن تنال السلطة الحاكمة مشروعيتها الداخلية، أما الباقي، أي لإرضاءات الخارج فثمة سياسات ديماغوجية، تتكفل هي بالحفاظ على رأس النظام، وأربابه.

وحتى قبل أن نشهد ثورة الاتصال والمعلوماتية للعولمة التي قلبت الأمور رأساً على عقب، في النظرة إلى الذات وإلى الآخر على السواء، (عندنا وعندهم)؛ مرّ الاستشراق قبل ذلك بحيرة وارتباك، أو الأحرى بتمفصلات نوعية نجمت عن التحولات السياسية في المشرق العربي الذي شهد نهضة عارمة لحركات التحرر الوطني، ضد الاستعمار في منتصف القرن العشرين، حينئذ وجد الاستشراق نفسه على مفترق طرق، وهو "يواجه شرقاً جديداً مسلحاً سياسياً. وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث، والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم (الشرق) الجديد. غير أن الجديد نفسه بالنسبة إلى المستشرق الذي

يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً - هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤوا الفهم" ([81]). لقد تزعزعت بنية الاستشراق التقليدي، بفعل صدمات العصرنة والحداثة التي كان لطيغان وجهها السياسي على المشرق العربي في القرن العشرين، تأثير دامغ في مستشرقين صُعقوا، وخاب أملهم بالشرقيين هؤلاء الذين خرجوا من (جلودهم) أي من الصورة المنمطة في رؤوس الغربيين على النحو الذي بات فيه للعربي مرادف من الصفات الراسخة أباً عن جدّ، ككائن كسول، راضخ، مزواج، يكره القانون، ولديه سلوكات عجيبة ورتيبة، تشبه اجترار جَمَلِهِ.

أما المشكلة الأصعب التي اعترضت سبيل الاستشراق التقليدي، فتتمثل باستحالة المواءمة بين الراسخ في أذهانهم عنا، والمرئي على أرض الواقع من مستجدات، تبعث على الذهول من هذه المفارقة الغريبة، إذ كيف يمكن لاستشراق، انبنى وعيه كله على تصورات صلدة وتعميمات جامدة، أن يفسّر مثلاً، استجابة بعض النخب المثقفة في العالم العربي لعلوم الغرب ومناهجه الفلسفية، وعلى الخصوص الماركسية التي اعتنقها جيل واسع مِنَ الثوريين الصادقين والحالمين، مِنْ أجل إحقاق العدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد والتخلف،

[81] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 128.

وأيضاً التصدي للاستعمار ونمط حكمه "الكولونيالي" ذلك أن المشكلة تكمن في التنميط ذاته، لأنه يُخرج الحالة المنمطة مِنْ واقع وجودها في زمان ومكان محددين، ليضعها في فضاء خاص ثابت ومتعالٍ على الظروف والحيثيات المادية المتغيرة أبداً؛ وقياس تمثلات الذهن على ما يجري في الواقع أدى إلى تشظي المعنى، معنى الاستشراق التقليدي ووظيفته المعرفية التي كانت قائمة على شروط انتفت، عند أول طفرة سياسية أو معرفية حصلت لدى الشعوب الشرقية المنمطة في صور، لها إطارات مُسمَّرة على جدران المخيلة الغربية.

لهذا السبب ربما، نحا بعض المستشرقين العنيدين أمثال "برنارد لويس" و"جيب" منحى التفافياً على المستجدات الحاصلة في الواقع العربي تلك التي مِنْ شأن الاعتراف بها دحض مسوغات الاستشراق التقليدي وركائزه، حينما قلص المشرق العربي واختصره في مسميات، لها طابع ميتافيزيقي، يتماشى مع حاجته لأن يعود الشرق إلى أصله، خارج نطاق الحركة والتغيير. فكان الأنسب لــــ "جيب" و"لويس" تفسير حال المجتمعات في مصر وبلاد الشام، من منظور إطلاقي يوفّره الإسلام، كدين حاوٍ لعلة إخفاق العالم العربي في الاستجابة إلى الحداثة، وبإحكامه أُغلقت مسارات الانفتاح على العالم الأوروبي، وبالاطلاع على آياته، نقف على

أسباب "نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية" ([82]). وفي هذا الصدد، يمكننا القول، إنه قد تمّت الاستعانة بهذه الإطلاقات الاستنتاجية، بغية إنقاذ تراث الاستشراق التقليدي من الاندثار والتبدّد، بعد أن أفقدته التحولات المجتمعية الحديثة، حجته التاريخية الصلدة، التي كانت تستمد مشروعيتها من قصور المستشرقين عن فهم الوضعية التاريخية لشعوب عربية (شرقية)، استكانت مدة طويلة تحت سيطرة احتلالات متعاقبة، كان آخرها حكم العثمانيين وهذا ما أقحمهم في ظروف حالكة، لن يؤبدها دين إسلامي، أو عرق سامٍ، أو نسب أو.. أو.. إلخ. فـ "في عرف الاستشراق، كان للإسلام معنى يمكن أن يوجد، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء، في رسالة "رينان" الأولى، فمن أجل أن يفهم الإسلام فهماً أفضل، ينبغي أن يقلّص إلى "الخيمة والقبيلة"" ([83]). إن تبسيط تعقيدات واقع المجتمعات العربية المدروسة، عبر جوهرتها وإحالتها إلى شيء عصي على التبدل والتغيير، هو من دواعي التنميط النصي المنصبّ في صفات "مُبرمة"، تُمثل أكثر الحالة التي يشعر بها الغربي حيال الشرق، عندما ينظر إليه من عالمه البعيد هناك، أي مِنْ

[82] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 129.

[83] إدوارد سعيد: الاستشراق، المصدر نفسه، ص 128.

خلف حواجز سيكولوجية وسوسيولوجية، تفسّر هي حال الناظر في الموضوع، بأوضح مما يُفسّر من الموضوع المدروس نفسه.

على كل حال، ثمة تبدل حقيقي حصل في الاستشراق، ليس بسبب تبدل مادته فحسب، بل لتفاعله مع جديد المناهج البحثية في العلوم الإنسانية تلك التي أماطت اللثام عن مكمن القصور في المنهج الوصفي المعتمد لدى معظم المستشرقين الذين عاينوا الشرق وتفحصوه، بالوجهة التي فرضتها أحكامهم المسبقة عليهم، لا ليستنتجوا، إنما ليستنبشوا ويقمشوا ما يدعم تصوراتهم المسبقة، المحمولة في رؤوسهم والمتقدمة على حسّ النقد في بحثهم عن مزايا العرب المسلمين. وكما سبق وذكرنا، لا بد من الحذر الشديد من تقليص الاستشراق إلى مجرد صفة، لاختزال معنى حركة بحثية متنوعة، تمتد على طول خط زمني، تخللته تجاذبات وتمفصلات بيّنة في أسماء مستشرقين كثر، ممن خالف بعضهم بعضاً في النظر إلى الشرق وفي تقويمه أيضاً، حتى إذا سمحنا لأنفسنا بتحقيب متعسّف لمراحل الاستشراق وأطواره، فهذا يعود إلى ضرورات منهجية، لا تخلو من عيوب النزعة الشمولية، كالتي قُلِّص بها الشرق في الاستشراق التقليدي إلى مجرد صفات صورية مُجحفة.

ومهما يكن من أمر، فقد تعرّض الاستشراق التقليدي

لضربة بنيوية قاسية، مِنْ شأنها أن تُهدد تراثه المُخزّن في الذاكرة العمومية للغربيين الذين فصلوا معرفتهم بأنفسهم، بالضد من مزايا الآخر البعيد عن مدينتهم التي أضحت معياراً، يُقاس عليه تصنيف الأمم والشعوب في مراتب وصفوف؛ خصوصاً بعد أن طرأت مستجدات على ما كانه الشرق في أوروبا، منذ القرن السادس عشر وما قبله مكاناً للاستكشاف، يستفزّ فضول المتأملين والمراقبين لأحوال بشر ليسوا كالبشر، حيث "لم يعد الجدال الديني مع الإسلام يحتل المرتبة الأولى من اهتمامات أوروبا بالشرق، إنما ظلت موضوعاته ماثلة بوصفها نوعاً من رجعة إلى صميم الخطاب حول الأتراك: من هذه الزاوية، لم يظهر القرن التالي مختلفاً أبداً، فلم تظهر الرواسم السلبية (الكليشيهات) المألوفة بثبات وحسب، كلما دار الحديث حول القرآن ومحمد، بل حول الدين الذي عاد إلى الظهور بصفته أيديولوجية مسوغة، مبرّرة للتفوق الأوروبي على العالم. إن هذه الأيديولوجية بما فيها من دين ومسيحية وكاثوليكية سيلفظها القرن الثامن عشر (المستنير)" ([84]).

يظهر في هذا المقطع لـ "هنتش"، أحد المتخصصين في المشرق العربي الإسلامي، أن الشرق القديم

[84] تييري هنتش: الشرق المتخيل، ترجمة د. غازي برّو، د. خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2004، ص 192.

ليس هو شرق الحداثة، فقد كان عرضة لصيرورة تبدلات نوعية، تبعاً لتبدلات المجتمع الغربي المفصلية على المستويات كافة، السياسية الفكرية والاقتصادية.

الاستشراق بين سندان الطفرة العلميةومطرقة الذهنية التقليدية

لقد مرّ الغرب بخضّات انقلابية هائلة، تحول فيها عن نفسه غير مرة، إن على مستوى ثورة مناهجه الأبستمولوجية التي غيرت من نظرة الذات إلى الآخر، وإن على مستوى التجديد في صيغة قوانينه وأنظمته الوضعية، بما أدى إلى إحساس الغربيين بالتفوق من جراء تخليهم عما لم يتخل عنه الشرقيون في الدين.

هكذا لم يعد يهمّ الغربيين أن يتعاونوا بين تسامح مسيحيتهم واستبداد إسلام الآخرين، بعد أن تجاوزوا وانقلبوا على منطق الدين برمته، باعتباره لا يفسر واقع الشعوب ولا يختزلها، بل يعبّر عن احتياجها إلى حلٍّ، اتخذ مِن الميتافيزيقيا الدينية ملاذاً ملتوياً أو متعالياً، عبّر عن وضعية الشعوب في لحظة تاريخية معينة.

أردنا مِنْ هذا الشرح، النفاذ مِن الثغرة التي صيّرت الاستشراق متآلفاً أكثر مع مادته، بسبب المسافة التي باتت اليوم أقصر مما كانت عليه، أي أقصر مما كانته حينما تمّت

معاينة الشرق من مسافة بعيدة؛ حيث أدت الجغرافيا في الاستشراق، دوراً مهماً في استنفار المخيال الغربي المحشو بكمّ هائل مِنَ الغرائب المحكية في مشاهدات وروايات، تمثلّتها الأذهان، على شكل صور رديفة لأحكام نمطية، لم يتخل عنها المستشرقون التقليديون، نظراً إلى حضورها الكثيف وتأثيرها الثقيل في موضوعية مستشرقين، هم أشخاص صادقون في الانتماء إلى ما جعلهم ضحايا موروثاتهم اللصيقة عن الشرق، وإن أنكروا ذلك، حيث "جُلي الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه، ولغاته، وحضارته" ([85]). بعد هذه التجربة البحثية الغنية للمدونة الاستشراقية يمكن لنا اتخاذها شاهداً تاريخياً على محطات الفكر الغربي منذ عدة قرون. فالحداثة الغربية "لم تتجسد في بعدها الكبير إلا مع الثورة الصناعية: انقلاب تدريجي، ثم سريع أكثر فأكثر، لأوروبا وعلاقاتها مع الخارج، وبنحو خاص مع هذا الشرق الأقرب، الذي كانت تراقبه وتستعمله فكرياً منذ القرن السابع عشر" ([86]). لقد انتقل الاستشراق إلى طور جديد، تمكن بموجبه مِنْ جلاء الصورة عن قرب، مِنْ غير أن يستطيع التخلي عن الحيّز الصلب والجامد فيه، المتعلق بميتافيزيقيا

[85] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 104.

[86] تييري هنتش: الشرق المتخيل، مصدر سابق، ص 227.

الاستشراق المنبثة في مخيلة، لها مسبقاتها المتجذرة في بنية العقل الغربي: و"على الرغم من الفشل النهائي لحملة بونابرت على مصر، سجلت بصورة دراماتيكية منعطفاً كبيراً في العلاقات شرق/غرب على صعيد البحر المتوسط... صدمة عسكرية وثقافية: ظهور الغرب، مع جيشه وعلمه، في قلب الإسلام المتوسطي. إنها أول قطيعة في المزلاج الفاصل بين أوروبا والشرق الأقصى، والتي ستتوطد بعد خمسين سنة مع شق برزخ السويس" ([87]). وهنا نسأل هل انتهى الاستشراق بمجرد انتفاء المسافة الفاصلة بين شرق/غرب؟ بالطبع لا، خصوصاً وأن أسبابه لا تقتصر على المكان أو المسافة فقط، كعامل حاضر ومؤثّر في تحديد مرتسمات الصورة من زاوية ظواهرتية - فينومينولوجية، من خلالها تتحدد حقيقة المنظور إليه. ذلك أن شق قناة السويس بمثابة افتتاح عظيم له تداعياته الفكرية والسياسية، عدا التجارية طبعاً، خصوصاً وأن "بناء قناة السويس قد جعل بلداناً (مثل مصر والسودان) مركز احتكار استراتيجي، أفضى إلى احتلال بريطاني عام 1882" ([88])، وبالفعل، "لقد دمّر دوليسبس وقناته، نأي

[87] تييري هنتش: الشرق المتخيل، المصدر نفسه، ص 228.

[88] Jacques Adda: La mondialisation de l'économie, Tome I, la découverte, Paris, 1997, p. 53

الشرق وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وتماماً كما يمكن لعائق بري أن يتحول إلى شريان سائل، كذلك غير جوهر الشرق، ولم يعد بمقدور أحد، بعد دوليسبس أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي إلى عالم آخر... فقناة السويس أصابت بالإحباط آخر الإقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم" ([89]) لقد حصل تصدّع في البنيان الاستشراقي فعلاً، بعد أن أسالت مياه البحر المتوسط جسراً للوصل بين عالمين شرق/غرب، شابت علاقاتهما التاريخية المحتدمة، منذ أمد بعيد صراعات وتناقضات، هزائم وانتصارات وأشياء كثيرة، تغذّى فيها منطق التعصب بالعداء والاختلاف، وهذه عوامل ساهمت فيما بعد، في تأسيس ما يُسمى الهوية القومية التي عزت الفروق بين الجماعات والشعوب إلى اختلاف العرق، اللون، الدين، والإقليم الجغرافي الذي تحدّدت بموجبه هويات أمم وأوطان وحضارات عديدة.

ولكن يجدر بنا ها هنا، ألا نبالغ كثيراً في التعويل على التحول النوعي الناجم عن الكوّة التي فتحتها قناة "دوليسبس" في جغرافيا معرفية، كانت مغلقة، على ما جعل الخطاب الاستشراقي يتغذّى ويُغذّي التعصّب والانغلاق، الغرابة

[89] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 117.

والنأي، وكل ما من شأنه تحميل الشرق صفات ضدية نقيضة، عبّرت هي أكثر عن حاجة الغرب إلى سمات هوية حضارية، لا تتوافر إلا بالضد مِنْ هوية حضارية أخرى.

وهكذا، فالمتفوق يستمد مسوغات وجوده مما هو متدنّ. والغرب هو كذلك بالقياس على الجهة المقابلة في الشرق، كذلك العقلانية الغربية، لا تتوازن إلا مع العاطفة الشرقية، وقس على ذلك مِنْ ثنائيات معيارية، أوصلت بعضهم إلى حدّ تأويل روحانية الديانة المسيحية بما يتلاءم مع الغاية المعيارية إياها، كعقيدة مناقضة تماماً لروحانية الديانة الإسلامية "وكما كل بناء فكري يبتغي ابتداع هوية مشتركة بشكل اصطناعي، تتجاوز النمط الاتصالي الأكثر فطرية الذي يتمتع به الإنسان، أي اللغة، فإنه لا بد مِنْ اختراع هوية نقيضة ومتعارضة مع تلك التي نسعى إلى بنائها، فالغرب هو في الأساس، مفهوم جغرافي... ولكي يجد له وجوداً في نظام الأمور الفكرية كما في الإدراك، يحتاج الغرب إذن إلى شرق" ([90]) ذلك أن الخطاب الاستشراقي موغل في تلابيب المكونات الوجدانية، أي في الجذور التراثية للحضارة الغربية التي لم تستوِ على ما هي عليه اليوم من تطور وتفوق، بالسهل والهيّن.

---

[90] د. جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، 2011، ص 54.

لقد مرّ الغرب بأطوار عديدة، تخللتها نجاحات وإخفاقات، وكابد مشقة التجربة، تجربة تطبيق المعتقدات القومية، والمشاريع الطوباوية، فكان أن ترتّب على ذلك أثمان باهظة دفعتها أوروبا، لكي تعدل أو تشذّب أدران نفسها، وتقلّم عوراتها البنيوية التي كبدتها خسائر هائلة في حربين عالميتين، وهيمنة أنظمة شمولية، ما زالت البشرية تعاني تداعيات آثارهما التدميرية إلى يومنا هذا، تماماً مثلما لن تتخلص الثقافة الغربية مِنْ علائق الذهنية الاستشراقية فقط، لمجرد الرغبة في ذلك، ذلك أن الاقتدار مرتبط بإمكان اجتثاث الممكن، وهذا ما لم يستطع عليه خطاب استشراقي، متصل بالإرث الثقافي لمجتمعات تمرّدت على نفسها في السياسة، لتبني أنظمة مدنية ليبرالية ذات طابع وضعي، لا ينبع من عقلانية اليونان والرومان القدماء، على ما يزعمه غلاة المنظّرين للثنائية الحضارية تلك (غرب عقلاني/شرق عاطفي)، هؤلاء الذين أعملوا تأويلاتهم لفبركة نظريات مناسبة، توائم ما بين القديم والحديث، كما لو أنها نتيجة اتصال عضوي بين التراث اليوناني والجديد الغربي؛ إنما تتسق مع شيء آخر مرتبط بالقابليات المتوافرة في تراث أوروبي، يُقاس على ما يتناظر مثلاً، مع شيوعية ستالين المستقاة مِنْ تقاليد الذهنية الأورثوذكسية تلك الراسخة في

الذهن الروسي بما يتلاءم مع هذا الشكل المطبّق للشيوعية السوفياتية.

استشراق بالقوّة-امبريالية بالفعل

ثمة اختلاف حصل في الاستشراق، حيث طرأت عليه تبدلات كثيرة، ومتغيرات عديدة، لا نعزوها إلى ما تقول به العلاقة الجدلية الدائمة بين البنى الفوقية والبنى التحتية، حسب التفسير الماركسي، بل لأن اختراق الفاصل الجبلي الصلد، والوصل ما بين مياه البحور والمحيطات، عبر قناة "دوليسبس"، إنما هو نتيجة أحوال متقدمة وظروف مهيأة على أكثر من صعيد في الواقع الغربي؛ بما أدى إلى أن يتجه الغرب نحو الشرق، للاتصال به أو التواصل معه، وبأسوأ الاحتمالات، إدارته من فائض القوة المتوافرة عنده، أو الأحرى، من منطلق تفوقه الفعلي، بما لا يسمح لنا أبداً بالمكابرة لإنكار حقيقة أن للغرب أسبقية تفوّقه في استكشاف وابتكار الوسائل والتقنيات الحديثة التي مكّنته مِنْ مثل اتصال كهذا. فالغرب إذاً له الأفضلية في استغلال موارد إنجازاته الحضارية عبر استثمار ما لديه، حتى وإن اعتبر هذا وجهاً من وجوه استغلالنا الذي نرفضه مِنْ موقعنا نحن!

لا نسوق هذا الكلام لتبرير هيمنة الإمبريالية الغربية على

العالم العربي الإسلامي، إلا أن مقتضى البحث يفرض علينا الاعتراف بالخلل البنيوي الشاسع بين مكمنين حضاريين، ليسا متكافئين، لا في النظرة إلى الذات، ولا في تقويم الآخر. يبقى السؤال هنا: هل "أصبح المستشرقون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعة أكثر جدية، لأن آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت، بهذا الوقت، قد تقلّصت... لصالح سيطرة استعمارية مباشرة، [وهل] أنجز الاستشراق تقمصه ليتحول مِنْ إنشاء بحثي إلى مؤسسة إمبريالية" ([91]) كما يزعم إدوارد سعيد؟

لا أدري إذا كان يحق لنا المجازفة، بإطلاق أحكام تعسفية قاسية، ضد خطاب ثقافي، له تراكماته التي لا يمكن اختزالها في توصيفات اسمية مبرمة، تستدعي موقفاً صريحاً منها، رغم إشكاليتها التي لن تُحلّ، أو تذلل عقَدها، لمجرد القول إن الاستشراق برمّته تحول إلى مؤسسة إمبريالية، نظراً إلى اختلاف الناحية الثقافية - الفكرية للاستشراق عن مكونات المؤسسة الإمبريالية التي يغلب عليها الطابع السياسي المباشر في إدارة مركز إمبراطوري مهيمن على أطراف ضعيفة؛ وفي هذا الصدد، نعترف بتواشج الثقافي مع السياسي والقديم مع الجديد بطريقة لا يجوز معها الفصل الكلي بين ثقافة

[91] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 120.

الاستشراق وثقافة الإمبريالية، لكن لا يحق لنا أبداً تفسير العلاقة الوثيقة بين حقلين معرفيين، على أنهما واحد، أو على أنه يمكن الاستعاضة عن الواحد بالآخر.

علينا ألا نتسرّع بتشخيص العلة القائمة في العلاقة غير المتكافئة بين مشرقنا العربي الإسلامي وغربهم، كي لا يتحول التوصيف - التشخيص ذاك، إلى دعوة مبطنة لمناهضة الحداثة ورفضها، باعتبارها تشكل وجهاً مضمراً مِنْ وجوه هيمنة الإمبريالية الغربية. وفي هذا الصدد، حريّ بنا التفكّر في أسباب تفوقهم على ضعفنا، لئلا نستلب إلى عقدة الاضطهاد فنغرق في يمّها، باعتبارنا ضحايا مؤامرة دائمة، من تدبير مخططات دوائر بحثية ومراكز دراسات، يُمثلها استشراق، يمكن القول عنه إنه إمبريالي بالقوة، قبل أن يخرج إلى الفعل عبر مؤسسة إمبريالية، تعمل على استغلال خيرات الشعوب المسكينة ومقدرات الأمم الضعيفة. فالأولى إذاً، أن تعترف الضحية بضعفها، كشرط ضروري وملحّ لتمييز ما لنا وما علينا، وهذا من أجل درء مخاطر الشطط القاتل نحو رمي المسؤولية الكاملة لمساوئ الذات على الآخر، أو تحميل الأنا ما لا طاقة لها على تحمّله.

وفي كلا الحالتين يتكبل الحل قيد "الانزياح"، انزياح الواقع عن واقعه إلى ما نرغب فيه...، أو إلى ما يسهّل إلقاء التهم والتخفيف مِنْ مسؤولية الذات عن نفسها. فكما دعونا

إلى الحيطة مِنْ شطحات المبالغة في تحمّل أو تحميل المسؤولية عن واقع الحال عندنا، ندعو أيضاً بالقدر نفسه إلى الحذر مِنْ ربط الاستشراق بالإمبريالية ربطاً إرادوياً، كما لو أن العلاقة تلك من تدبير عبقري خارق، وهي لكائنات "سوبر" إنسانية، عارفة بأمور الشرق ومدركة لخفاياه، كي يتم للغرب مثل هذه السيطرة الميتافيزيقية التامة. فهذا من شأنه توكيد المقولة الاستشراقية الرائجة تلك التي تعمل على تسويق مستوى القدرات الفائقة لعقلانية الغربيين في السيطرة والتحكم في أمور الشرقيين الفاقدين لأهلية حكم أنفسهم وإدارة أمور حياتهم. "بيد أن الاعتراض بأن الثقافة لا ينبغي أن تعتبر جزءاً من الإمبريالية، يمكن أن يتحول إلى أخطوطة >تكتيك< لمنع المرء مِنَ الربط جدياً بين الاثنين... وإن المفارقة الضدية لتكمن، طبعاً في أن الثقافة الأوروبية لم تكن أقل تعقيداً، أو تشابكاً أو ثراءً أو إشاقة نتيجة لدعمها لمعظم جوانب التجربة الإمبريالية" ([92]). فالمنزلق في ما يسوقه سعيد هنا، وفي هذا الربط بالذات، أن تسوّغ الهيمنة الإمبريالية، لأنها اعتمدت على مقدمات نظرية نصية صحيحة، ساقها الاستشراق وروّجها في توصيفاته المكتوبة في نصوص، نجم

[92] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997، ص 224.

عن استعمالها نجاح الهيمنة الإمبريالية التي كانت لتفشل حتماً، لو لم تتسلّح بمعرفة استشراقية دقيقة الوصف والتشخيص لواقع حال الشعوب الشرقية؛ وهذا ما لم يقصده سعيد بالطبع في ربطه ثراء الثقافة الأوروبية بالتجربة الإمبريالية، بما يدحض زعمه للمفارقة الحاصلة في تلك العلاقة، لمصلحة مقاربة موفقة، أراد سعيد دحضها على بكرة أبيها، عندما ربط اعوجاج الثقافة الاستشراقية بهيمنة السياسة الإمبريالية، أي إن الاستشراق لم يكن عبارة عن اختلاقات تحريفية - تشويهية فقط، أنشأت الشرق ومثّلته بعكس حقيقته، وإلا لاصطدمت السياسة الإمبريالية بواقع مغاير للصورة النصية للاستشراق، بما أدى إلى التشظي والافتراق، لا إلى الانسجام والوئام بين الاستشراق والإمبريالية.

وهنا نتساءل مع "تييري هنتش"، إذا كان ثمة "ترابط بين تأسيس الاستشراق كعلم منهجي - نسقي متخصص وبين السيطرة الأوروبية على الشرق، يبقى أن نعرف إن كان هذا العلم، كما يقول إدوارد سعيد، يسوّغ مسبقاً القانون الاستعماري وإلى أي حدّ يتفق هذا مع التأكيد القائل، إن المعرفة ولدت من القوة" ([93]) ولعله مِنْ فائض القوة الغربية المتصاعدة، رزح الشرق تحت كاهل ضعفه المُستغل بطبيعة

[93] تييري هنتش: الشرق المتخيل، مصدر سابق، ص 230 - 231.

الحال، مِنَ الأقوى والأفعل، أي ممن وجد نفسه متفوقاً ومسيطراً على مَنْ لا حول له ولا قوة، لأسباب تاريخية خاصة بظروف ذاتية، تفوق قدرة الغرب على اختلاقها في الشرق والشرقيين.

نبغي مِنْ هذا الكلام التحذير مِنْ مغبّة انزلاق العرب المسلمين بمشاعرهم وأعمالهم إلى ما يجعلهم يسلمون ويستسلمون لأوهام ظنونهم بأنهم ضحايا مؤامرة استعمارية، دائمة، بما يعفي الأنا مِنْ تحمّل مسؤولية واقع الحال، عبر رميها على الآخر. إذ مِنَ السَّهل ردّ تبعات القهر والتخلّف اللذين تعانيهما الذات على الآخر البعيد والغريب. فتتقوقع الأنا، بفعل ذلك، وتنكمش داخل خطاب شعبوي، يصارع للتعبئة والشحن، بما لا يفيد التفاعل والحوار الذي يجب استجراره بالقوة ذاتها التي تملي علينا إقصاء منطق العداء والتعصّب ضد الآخر.

وبالعودة إلى متابعة الخيط الرابط بين الاستشراق كمؤسسة بحثية من جهة، والإمبريالية كأداة عملانية من جهة ثانية، حيث كانت وظَّفَتْ ثقافة الشرقيين على النحو الذي يسوّغ السيطرة على شعوب، لا تعرف استغلال ما عندها، لأنها قاصرة عن إدراك ما لديها. فلكي يتصالح الحيّز اللاأخلاقي للإمبريالية مع الحيّز الأخلاقي لثقافة التنوير في أوروبا التي شهدت ثورات ثقافية - سياسية واجتماعية،

رائعة، حصل بنتيجتها الفرد "المواطن" على حق التعلم والطبابة والاقتراع و... والكثير من المكتسبات التي جعلت المواطن الغربي يستشعر مفارقة ضدية، ما بين نظرته إلى نفسه ورأيه بالآخر؛ إذ كان لا بد من سدّ فجوة الافتراءات والاختلاقات الاستشراقية من خلال ردم نصي، تمّت صياغته بقالب أدبي - حكواتي مشوّق، يحتمل إمكان التوظيف، لتلبية أهداف المرمى الإمبريالي ذاك الذي يتنافى مع ثقافة المساواة والمواطنة.

المفارقة إذاً واضحة في انفصام الموقف والرأي الحضاريين مما هو غربي - مسيحي/عما هو عربي - مسلم؛ وزدْ على ذلك، كل الفروق في العرق - اللون واللغة وفي كل ما أدى إلى فرز البشر وتقسيمهم على أساس معايير (قروسطية)، تتنافى مع دعوة المناهج الغربية الحديثة إلى التخلّي عن مثل هذه التقسيمات والتقويمات البائدة؛ وفي هذا الصدد من المفيد "التذكير بأن صورة الشرق بالنسبة إلى القرن التاسع عشر، كما بالنسبة إلى القرون السابقة، هي الصورة المتداولة في الأوساط الأكثر يسراً وثقافة وتربية بين السكان. غير أن القرن التاسع عشر شهد في الأدب ظهور أكثر مِنْ شرق بالنسبة إلى الجمهور الكبير... إنه شرق موجّه نحو الجماهير... فالمعرفة المخصصة في الماضي للفلاسفة والرحالة، يمكنها من الآن وصاعداً أن تصل إلى كل المنازل

تقريباً، مثل الماء والغاز" ([94]). لقد تمّ فتح مصبات جديدة أمام الاستشراق، طالت شريحة واسعة مِنَ الجماهير الغربية المتعطشة إلى ما يروي ظمأ انتمائها إلى هوية حضارية مختلفة عن هوية الشرق. وبمقدورنا القول، إن الاستشراق قد تحول في القرن التاسع عشر وما تلاه إلى حرفة، أو إلى ظاهرة استكشاف لمجاهل عالم موحش وغريب، يجب تطويعه، عبر معرفته والإلمام بخبايا سحرته وخفايا جنّه...! وذلك من أجل طرد الهواجس والمخاوف من مشاعر الغربيين المرتعدين فزعاً لجهلهم بمن كان لديهم مسبقات تاريخية عنهم، منقولة إليهم من حكايا الأجداد والحملات الصليبية.

انكبت الشعوب الغربية على قراءة الخزانة الاستشراقية بغية الاطلاع الوافر على ما في الشرق مِنْ عجائب وغرائب، زادها الأسلوب الأدبي - الحكواتي المعتمد آنذاك، تشويقاً، لجأ المستشرقون إليه مِن أجل ترويج مكتوبهم، فكان معظمهم يستجدي مثل هذه الصيغة في عمله، لاعتبارات تتعلق بحاجة القارئ ولهفته، ربما أكثر مما تتعلق بقناعة الكاتب. ومع هذه الحال،فمن الطبيعي أن تغدو الكتابة عن الشرق مستلبة إلى ما يريده... إلى ما يرغب فيه... إلى ما يحتاج إليه الناس مِنْ خبريات، حتى وإن كانت غرابتها تبعث على الدهشة، إلا أن

---

[94] تييري هنتش: الشرق المتخيل، المصدر نفسه، ص 249.

أهميتها صارت تقاس بمدى اتساقها مع مخيال تراثي - تقليدي، محشو بالخوف مِنَ الشرق والرغبة في السيطرة عليه. هكذا أضحى الاستشراق مكبّلاً بكوابح بنيوية، لا تقتصر على المسبقات الذاتية الخاصة بكل مستشرق على حدة، بل أيضاً على ما يستوجبه الرواج والدعاية، فغدت الاستجابة الجماهيرية هي ما يحدد نوع المكتوب وأسلوبه، وعلى هذا المنوال نحا الاستشراق منحى إخبارياً تفسيرياً - توضيحياً، وذلك لجلاء الغموض الذي كان يكتنف الصورة الهلامية لشرق قاتم ومستبد.

فالصورة إذاً حاضرة، عبر معالم ومرتسمات - تتبين بها ومنها ملامح العلاقة التاريخية المحتدمة بين تطور الشرق القديم وتخلّفه الحديث، وتخلّف الغرب القديم وتطوره الحديث. لهذا، نجد صورة شرق القرون الوسطى وما تلاها، تبعث في نفوس الغربيين الرهبة والهلع مِن احتلالات واجتياحات الإمبراطورية العثمانية في طورها الأول، على سبيل المثال لا الحصر، إلى أن أصاب الشرق وهن الترهل والانكماش والتفكك عقب مخاض تاريخي، انسدّت أمامه آفاق التغيير على امتداد عدة قرون، حيث لم يشفع له قدر اختياره مهد الأديان الإبراهيمية الثلاثة، ولا مكانته التاريخية كمركز حضاري متفوق، إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية التي ورثت مركزية حضارة اليونان والرومان القدماء

بما يؤكد تعارض الصورة النمطية لشرق المستشرقين مع الصيرورة التاريخية لشرق آخر متحرك، وغير ثابت في سمات جوهرية - ميتافيزيقية خارج الزمان والمكان. ذلك أن الاستلاب إلى منطق الصورة، يحيلنا على النظر في الكيفية التي يتمثل بها المكتوب، عبر صور نمطية ترتسم وتطفو في المخيال الجمعي العام للشعوب، على أساس تصورات مسبقة، تتحدد وتتخذ معلماً من ذاك الشيء القابع أصلاً في أروقة الذاكرة المشبعة بحكايا شفوية عن شرق مؤول، وذلك كي يتطابق النص المكتوب مع ما في المخيلة الشعبية العاجزة عن تتبع حراك الكينونة الحضارية، فتلجأ عندئذ إلى ابتسار الواقع واختزاله على شكل صفات وأحكام مبرمة، تخدم سهولة التفكير الشعبوي الذي لا يؤخذ عليه أمر استسهاله تنميط تعقيدات الواقع، أي واقع كان، بل إن المأخذ هو على مستشرقين انزلقوا إلى فخّ الشعبوية تلك في اختزالهم الشرق إلى مجرد صور دهرية ثابتة، لا تتغير.

كيف تبدّى الشرق في زمن العولمة؟

فإذا كان للصور المسبقة، مثل هذا التأثير في النظرة والموقف من الشعوب الشرقية المتصوّرة، ينبري في هذا الصدد سؤال جدّي أمامنا، حول مستوى التبدلات التي طرأت على صورة العربي المسلم، كآخر، من زمن

الاستشراق... إلى زمن العولمة... لاسيما وأن الذات والآخر في كلا العالمين الغرب والشرق، تعرضا إلى كمّ هائل مِنَ الانزياحات المعرفية، نتيجة ثورة الاتصال والمعلوماتية التي أظهرت بدورها مكمن الأصالة المتجذرة في المنحى الاستشراقي الذي اعتكر فيه على الأقل، صفاء اتساقه العضوي مع تنظيرات عرقية - عنصرية، اتخذت طابعاً فكرياً، أو الأحرى صُبغَت بذاك الطابع، كي تتحول إلى قاعدة تصنيف معياري للشعوب والأمم على أساس مكانتها الجغرافية، دينها، لونها، لغتها، ... إلخ.

فالعولمة بدّلت الكثير في الخطاب الاستشراقي، فاستحال خطاباً ماضوياً، ينتمي إلى تراث الحضارة الغربية الذي ما زال يُغذي، أو يرفد حاضر العولمة بمنبثّات استشراقية فاعلة على عدة مستويات، تتجلى بأبهى صورها في الحيّز السياسي لهيمنة الإمبريالية الغربية على الشعوب الضعيفة.

وبعد أن بيّنا كيف أدت ثورة الاتصال والمعلوماتية في زمن العولمة إلى التقارب بين جغرافيا الغرب وجغرافيا الشرق، عقب تقويضها لجبل مِن الاستيهامات المتراكمة عبر تاريخ طويل مِنَ الخيالات عن الشرق والشرقيين، أُزيلت الحواجز التي كانت فاصلة بين عالمين، تقاربا، بعد أن شُقّ نأيهما، بقناة السويس "دوليسبس" التي بات لها مدلول رمزي للعبور التفاعلي، أو مدلول لهذا التدفّق الانفعالي بين قوتين -

عالمين غير متكافئين في القدرات والإمكانات التي انقسم بموجبها عالم العولمة بين غرب قوي، وشرق ضعيف.

فبعد أن عرضنا كيف أن الاستشراق هو مكوّن بنيوي في الغرب، مرتبط بأسباب حضارية كثيرة، لا تقتصر على الصورة التي اختلقتها الذات عن طريق تخيل الآخر عن بُعد، فهذا عامل جزئي مِنْ شأن تبدّله أن يغيّر جزئياً؛ وإلا لترتّب على هذا الاحتكاك والمواجهة المباشرة بين صورتي الكائنين الغربي والشرقي، تلاشي علّة الاستشراق وأسبابه التي ما زالت قائمة، برأينا، في أسباب النظرة الاستعلائية تلك التي يُمارس من خلالها الغرب هيمنته السياسية على الأقطار الشرقية، على أساس معايير مزدوجة، تُفرّق بين ديمقراطية الشعوب الغربية وحلفائها، واستبداد الشعوب الشرقية وأقرانها. بهذا المعنى استحال التبدّل الحاصل في الاستشراق في نظر سعيد، إمبريالية معزّزة بثقافة الاستشراق التقليدي، بقوله: "الإمبريالية، كما سنرى، تستمر حيث كانت موجودة دائماً، في مناخ ثقافي عام، وفي ممارسات سياسية وعقائدية واقتصادية معينة أيضاً. ليست الإمبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكتساب، فكل منهما مدعّم ومعزّز، من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة، تشمل مفاهيم، فحواها أن بعض الشعوب والبقاع تتطلب وتتضرع أن

تخضع للسيطرة" ([95]). إن مرد هذه الترسانة الهائلة من المفاهيم والمقولات العقائدية التي ظلّلت وسوّغت الهيمنة الإمبريالية الحاصلة في زمن العولمة، يعود إلى أسباب موغلة في الجذر المعرفي - العقائدي لاستشراق تقليدي، تكيّف مع المعطيات الجديدة المتوافرة اليوم، ولم يجتثّ النظرة الاستعلائية الطاغية في الثقافة الإمبريالية التي تصنّف الشعوب على أسس عرقية فاضحة، لا يوزن فيها مقتل عشرات الآلاف في أفغانستان والعراق بالميزان نفسه لمقتل المئات في لندن أو نيويورك، وقس على ذلك، الكثير مِنَ الأمثلة التي تعج بها صفحات الصحف اليومية، كيف تثار حفيظة العالم الغربي مثلاً، تنديداً واستنكاراً لمقتل إسرائيلي محتل، بينما تصم الآذان وتكم الأفواه نفسها لمقتل مئات الأطفال العرب الفلسطينيين، بحجة أن لإسرائيل حق الدفاع عن ديمقراطيتها الغربية، ضد استبداد الشعوب العربية الإسلامية ووحشيتها وتخلفها. وفي هذا السياق، لا نريد الغرق في استحضار وقائع وأحداث، أضحت مِنْ فرط وضوحها، برأينا، مِنْ بديهات السياسة الغربية المعتمدة حيال الدول العربية، فالساسة

[95] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 80.

الغربيون لا يكلفون أنفسهم عناء إخفاء ما هو واضح، كعين الشمس في مثل هذا التصريح الذي ساقه رئيس بلدية نيويورك الأسبق "رودولف جولياني"، في معرض ردّه على تصريح متبرّع عربي، أراد مساعدة ضحايا اعتداءات 11 أيلول الشهيرة بمبلغ مالي، حينما طلب إدانة سياسة التنكيل الإسرائيلي في فلسطين المحتلة. ما لبث أن أعاد "جولياني" قول ما تكرر قوله، منذ مئات السنين على لسان مستشرقين تقليديين، حدّدوا الفرق في تصنيفهم بين إنسانية هذا، ولا إنسانية ذاك، حيث قال بعبارة صريحة: "مِنْ أسباب حدوث هذا [يقصد هجوم 11 أيلول على برجي مركز التجارة العالمية] هو أنهم [ويعني بالـ هُمْ العرب المسلمين] يقيمون موازنة أخلاقية، دون أن يفهموا الفرق بين الدول ذات النظام الديمقراطي الليبرالي، مثل الولايات المتحدة الأميركية ومثل إسرائيل، وبين الدول الإرهابية وتلك التي تقبل الإرهابيين (*).

نطق "جولياني" مصرّحاً عن المكنونات "الجوانية" لغربي تقليدي، رأى المسألة بهذا الوضوح المريب، حيث وجد أن الفرق بين الـ "نحن" والـ "هم"، يقين، لا يرقى إليه شك التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود. قالها

(*)انظر نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 24.

"جولياني" إذاً بإحساس مفعم بالاستعلاء والفوقية؛ وبنفس مجبول بإسمنت العنصرية والاقتدار، قسّم الناس إلى فئتين، أخيار وأشرار، ديمقراطيين وإرهابيين، على قاعدة تصنيف البشر وتقويم سلوكهم، أو عاداتهم وتفكيرهم انطلاقاً من انتماءاتهم العرقية ونسبهم الجغرافي، والعديد من الفروق التي يمكن أن تفسّر الاختلاف بين الأمم، (وفق الاصطلاح الخلدوني) على أساس محددات الظرف الزماني والمكاني، أي إنه اختلاف، لا يتعلق بميتافيزيقيا الانتماءات العرقية الدينية والجغرافية، بل بالمعطى التاريخي لشعوب تتسم بخاصية معينة، لأنها خضعت لما يجعل أحوالها الاقتصادية - السياسية - الدينية والاجتماعية، تحدد هي عاداتها، قيمها، ونمط تفكيرها في الأمور الدينية والدنيوية؛ وكيلا يدفعنا التعرض للاستشراق إلى المبالغة في تحميل الآخر مسؤولية تردّي أحوال الذات، بكونها ضعيفة ومغلوبة على أمرها، علينا الإقرار الصريح بضعف الأنا، من خلال تفسير الأسباب التاريخية التي أدت إلى اختلال التوازن فالتكافؤ الندي بين تطور حضارة الغرب اليوم، وانكماش حضارة الشرق الحديث على ما جعلها تراثاً غنياً بالأمثلة التي تدحض حجّة الاستشراق التقليدي الذي درج على تصنيف الأمم والشعوب وفق معايير غيبية، لا تنتمي أبداً إلى مناهج الغرب، ولا إلى أنتروبولوجيا وأبستمولوجيا علومه الاجتماعية.

وهنا تبرز المفارقة الغربية في معارف الغرب تلك المتطورة في قراءته ومن ثم نظرته إلى نفسه، والمتخلفة في نظرته إلى الآخر، وفي الموقف مِنْ إنسانه أيضاً، بما يدعونا إلى التفكير في موجبات هذا الخلل العضوي في الفكر الغربي الذي لا يتسق أبداً في نظرته إلى ذاته وإلى الآخر. غير أن في المسألة وجهاً آخر، يحتمل تبريراً، له علاقة بمستوى النظرة الاستشراقية الراسخة بفعل وقائع دامغة في حياة المستشرقين اليوم؛ بما أدى إلى تقهقر الموقف الأنتروبولوجي الداعي إلى الحكم على مستوى الأمم والشعوب من منطلق توفيرها للكفايات المادية والمعنوية الخاصة بظروفها، أي في إطار تنظيمها لنفسها على أساس إرضاءات وإشباعات، قد لا تتفق مع المعايير المعتمدة في السلّم الحضاري الكلاسيكي للغربيين الذين صنّفوا الأمم والشعوب على أساس مستوى قربها أو بعدها عن الحضارة الغربية الحديثة.

لهذا نجد أن الثورة العلمية - المعرفية في الغرب، قد واجهت عراقيل بنيوية تتعلق بتراث طويل، جرى التحرّر من بعض معوقاته في النظرة إلى الذات، لا إلى الآخر، وفي هذا الصدد إن "مربط الخيل" يكمن في السؤال المشروع عن علة إخفاق الفكر الغربي في إنصاف الآخر، بقدر ما أنصف ذاته، ذلك أن توجّه الإنسان الغربي نحو عوالم الشرق، قد فتح أمامه آفاقاً رحبة، تحصلت من التفاعل مع ذاك الاختلاف في

هوية دينية، أخلاقية أو ثقافية لها مسوغات تاريخية راسخة بقوة الحاجة إلى أن تصطبغ لدى الجماعات المحلية بقداسة إيمانها المطلق بالعادات والتقاليد والأعراف، ليغدو أي مس بهذه القيم، بمثابة تعدّ على حياة الجماعة المعنية ووجودها. لا أدري، ما إذا كان التوجه ذاك، يزيد الأمر تعقيداً، ناجماً بطبيعة الحال، عن المضاعفات السلبية لمثل هذا الاحتكاك الإيجابي بين ثقافة الوافد الأجنبي والثقافة المحلية التي لا يمكن أن يتم التعرّف إليها بالتماهي التام مع ظروفها وأسبابها الخاصة، بل إن لعلائق الانتماء المغاير، نتائج مباشرة، تظهر في دهشة الزائر وإعجابه، في سخطه وقرفه، في توقه إلى التغلّب على وحشة غربته أو جهله، وفي حنينه إلى إلفة مجتمعه البعيد خلف الجبال والبحار. ذلك أن الانتماء بذاته إلى بوتقة مجتمعية معينة، يفضي بالشخص المعاين إلى الجنوح عن الطريق القويم، نحو انزياحات، أو الأحرى انحيازات لها علاقة بكوابح لاإرادية، هي من صميم الشخص المنتمي وجدانياً وقيمياً إلى واقع، لا يمكن أبداً التجرّد منه، أثناء الدراسة أو المعاينة المحددة. وبهذا المعنى، يغدو لكل دراسة أو بحث موجبات، تكشف أشياء وجيهة مِنَ الواقع المدروس، وفي الوقت عينه، تبيّن واقع حال الشخص الدارس، أي مدى تشبعه بالقيم الخاصة لمجتمعه، ومستوى تجرّده منها، كما تبيّن زاوية قراءته،

انفعاله وتفاعله، وكل ما من شأنه تبيان أسبابه الذاتية الخاصة، كفرد ينتمي إلى ما جعل توجهه نحو الآخر مرتبطاً بالحيثيات الخاصة لأناه.

نرمي مِنْ هذا الكلام إظهار المؤدى البنيوي للاستشراق، مِنْ حيث هو علاقة بين ذات غربية عاجزة عن التخلص مِنْ علائق النظر المعياري إلى الآخر الشرقي، وموضوع يمثله آخر يعيش ظروفاً متردية، عززت اعتداد الغربي بنفسه، كإنسان متفوّق بعقله على نظيره الشرقي الخاضع لوهن عاطفته والمستسلم لغرائزه الفطرية. حتى وإن لم يتقصد الاستشراق الافتراء أو التحامل ضد الغير، فثمة أسباب، تقع فوق طاقة "أنا" المستشرق، هي من جعله ينوء تحت حمل موروثات بنيوية، وانجذابات سيكولوجية-سوسيولوجية إلى ما جعل الاستشراق برمّته يعبّر أكثر عن فحوى معارف الغرب ومناهجه التي طُبقت على المجتمعات الشرقية، كتمرين نظري لإنجازاتهم الفكرية. وكما قلنا سابقاً، إن الصورة النمطية للعربي المسلم في مخيلة الغربيين، لها جذور راسخة على امتداد تاريخ طويل من العلاقة التنابذية - التنافرية - التنافسية مع شرق، مرّ بأطوار ومراحل عديدة، تخلّلها إخفاقات ونجاحات، انتصارات وهزائم، نزول وصعود، وكل ما أدى بالاستشراق إلى أن يعبّر عن لحظة اقتدار، مظهراً بذلك، صورة الانحدار والتقوقع الشرقيين.

وقد جاء هذا، معطوفاً على ما يمكن للأنا الغربية أن تُضيفه مِن افتراءات وتزيده مِنْ تحامل، بقصد إظهار تفوقها كذات عاقلة ومتعقّلة، منذ أن كان الغرب غرباً، في مقابل ذات أخرى عاطفية ومستبدة بالمطلق، منذ أن كان للشرق وجود؛ ولئن كان للصورة المنقولة عن الشرق والشرقيين حيّز مرتبط بالجغرافيا، أو الأحرى بنأي المسافة بين عالمين محتدمين في علاقتهما التاريخية المتوتّرة، فلتقارب العوالم واتصالها عبر وسائل تقنية، وأدوات تكنولوجية سهلة المنال، قد وفّرت للقارئ والسامع والناظر، سبلاً جديدة للاحتكاك بالآخر الغريب والبعيد، بما أدى إلى زعزعة أواصر الصورة النمطية في الدراسات الاستشراقية لمصلحة صورة جديدة مِنْ نوع آخر مختلف، لم تجتثّ الصورة القديمة تماماً، إنما عدّلتها، فغدا الشرقي كائناً قادراً على تلقف المنجزات الاستهلاكية والتكيف مع مفاعيلها القيمية.

الفصل الرابع

العولمة عالم متجاور - الاستشراق

عوالم متباعدة!

لقد عصفت العولمة بعالمنا المعاصر، فبدلت مِنْ وجه العلاقات الاجتماعية للناس، وقوّضت دعائم الفكر القومي الكلاسيكي، فأعادت خلط المفاهيم الأخلاقية والقيمية، على نحو دراماتيكي، بما أدى إلى طرح مفهوم الهوية والانتماء على بساط البحث، حتى الدولة نفسها أصبحت عرضة لنقاش أسباب وجودها الذي كان قائماً، على مسوغات وظائفية، تقلّصت لمصلحة دور آخر جديد، فرضته قوة التمركز الرأسمالي العابر للقارات، والمتخطي لحدود الدولة المحلية.

فمع هذه الحال، هل يمكن القول إن الاستشراق في زمن العولمة بقي ثابتاً، وبمنأى عن التبدّل، ما لم نقل التغير والانقلاب على نفسه؟ بالطبع هذا محال، خصوصاً وأن

تشخيص الاستشراق، ومن ثم توصيفه لواقع حال المجتمعات الشرقية، قد تبدّل بصورة واضحة، لا لبس فيها، بما جعل من الصورة النمطية المنقولة عن الشرق، منذ عقود، لا تصح هي نفسها اليوم. هذا فيما لو كانت متطابقة بالتمام مع واقع الحال، أي منصفة في النظرة إليه، أو محقة في الحكم على ناسه، فكيف إذا كانت تحمل هذا الكم من حواشي الذهنية التقليدية التي أمعنت في اختلاق ما لا يوجد في أحيان كثيرة.

فالعالم بات اليوم متجاوراً في إطار صور كثيفة، تجمع الأمم والشعوب، عبر صلات تجارية واقتصادية، وعلاقات سياسية وثقافية مباشرة وإن كانت ليست متكافئة في علاقة التأثّر والتأثير، لكنها تتسم بتواشج الهويات وتقاربها، من خلال علاقات، كانت تقتصر في ماضي الاستشراق على تقارير مكتوبة، وروايات محكية، أدت دوراً، لا يصلح مطلقاً اليوم بعد أن صار العالم متواشجاً ومتصلاً بعضه ببعض: "فإن الجوار يعرف، في الأساس، من حيث القرب وليس الروابط الطائفية أو القيم المشتركة. ولذلك فإن ما يجعل العالم المعولم "جواراً" ليس ظهور أي من وحدات الحداثة العالمية المحيّرة، كمجتمع عالمي أو ثقافة عالمية أو أممية القيمة (Universalism Value) ، ولكن بدلاً من ذلك، إنها واقع انكماش المسافة والاعتماد المتبادل المعقد لعملية العولمة، تُنتج "التقارب المفروض" تشير إلى وعد بعالم ذي

آفاق ممتدة... وتجربة ثقافية كوزموبوليتانية متنوعة وثرية" ([96]) نحن إذاً اليوم أمام واقع جديد، تبدّلت فيه معطيات كثيرة، ونشأت مراكز قوى مع ما نشهده من تحولات ديموغرافية واستقطابات طبقية، ولدت حديثاً نتيجة آليات عمل الرأسمال العالمي الجديد الذي قوّض، حتى توصيفات ماركس تلك التي أجادت في تشخيص علّة الرأسمال العمالي في الدولة الصناعية، لا في الدولة المعولمة.

الطابع القيمي للاستشراق والمادي للعولمة

إن التقارب هذا، أعاد صوغ العالم على أسس مِنَ العلاقات المادية، ذات منحى اقتصادي واضح، هيمن وطغى على ما عداه من قيم معنوية وأعراف ورموز، تمثّلت فيما مضى بهويات وانتماءات، كانت هي التي تحدد قيمة الموجود، أما اليوم، فلم يعد الأمر كذلك مع طغيان الشركات المتعددة الجنسية وسيطرتها على الرساميل العابرة لحدود الدولة المحلية التي تقلّص دورها جراء انتشار ثقافة الاستهلاك، كقيمة واحدة ووحيدة لوجود الإنسان المعولم.

---

[96] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة، عدد 354، 2008، سلسلة كتب، ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 244.

وفي هذا الصدد، يمكن القول إن الاستشراق كان يتسم بتغليب القيم الفوقية من تقاليد وعادات ونمط تفكير، بينما صارت العولمة تقترن بطوفان ثقافة الاستهلاك المادي، فأضحت قيمة وجود الإنسان المعولم، تتحدد بمدى استهلاكه لمنتوجات، لم يعد يذكر معها الفروق المعنوية - الحضارية والأخلاقية، فتلاشت لمصلحة فروق من نوع آخر مرتبطة بمستوى الاستهلاك والربح. "ستتحدانا الإنفوميديا، كي نعيد النظر في قيمنا الأخلاقية، على كلا المستويين الشخصي والقومي. فما دام في الإمكان مراقبة وتنظيم كل حركة إلكترونية نقوم بها، فكيف يمكن الحفاظ على الخصوصية الشخصية؟ وما دامت الألعاب ستحفل بعنف يتزايد دوماً، وأصبحت أفلام الإثارة الجنسية (interotica) في متناول الجميع، فكيف سيستعيد المجتمع اتجاهاته الأخلاقية" ([97]). لقد أطاحت ثورة المعلومات والتكنولوجيا موجودات عالم اليوم، حتى بات ما يصحّ قوله على القرن التاسع عشر، لم يعد يصح مطلقاً على ظرفنا الراهن، لا قولاً ولا عملاً، بما

[97] فرانك كيلش: ثورة الإنفوميديا، ترجمة حسام الدين زكريا، عالم المعرفة، عدد 253، سلسلة كتب ثقافية شهرية، 2000، ص 17 - 18.

يشير إلى حصول قطيعة معرفية، ليس مع الاستشراق فحسب، بل مع أسباب ولادته مِنْ كنف اعتبارات حضارية اجتماعية، تنتمي إلى تراث غربي، رسخ في وجدان الغربيين بالصيغة التي صار يتواءم فيها الإحساس بالاقتدار والفوقية على الشرقيين، مع الرغبة في تطويع عالم الشرق والسيطرة على أسواقه، كي يصبح مستهلكاً لمنتوجات الرأسمال المعولم المتمركز في الغرب. وقد تجلّى هذا بحسب سعيد في التجربة الثقافية للغرب "وجوهر التجربة منذ أواخر القرن الثامن عشر على الأقل، ليس اكتساب السيطرة القصيّة وتعزيز الهيمنة وحسب، بل تقسيم ممالك الثقافة والتجربة إلى مجالات منفصلة ظاهرياً... من مثل الأعراق والأمم... وأنماط إنتاج من مثل الآسيوي والغربي... عقائدية تسبق معادلاتها الثقافية بزمن طويل، التراكم الفعلي للأصقاع الإمبريالية على مدى العالم بأسره" ([98]). وفي هذا الصدد، لسنا بصدد نقاش العلاقة بين الإمبريالية وثقافة الغرب، المتمثلة بأوصاف وتسميات من مثل غربي/شرقي/أفريقي... إلخ، لا يمكن أن تؤخذ كحجة دامغة على مثل تلك العلاقة الحاصلة نتيجة انتماء المثقفين الغربيين إلى واقع اجتماعي ثقافي وتربوي، أثّر في وعيهم

---

[98] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 125.

ولا وعيهم على النحو الذي يجعل بالتالي مِنَ المنتمين إلى الواقع العربي الإسلامي مثلاً، متشابهين هم أيضاً في قسمات تفكيرهم، نظرتهم وموقفهم مِنَ الآخر الغربي.

لقد حصل تغير نوعي إبان السيطرة الإمبريالية على عوالم الشرق، بعد أن أقرت السلطات الإدارية الغربية ضرورة الإشراف عن بُعد، وعبر وكلاء محليين، للسيطرة والتحكّم في مقدرات البلدان القصيّة، انسجاماً مع دعوة علومهم أو معارفهم لانعتاق الإنسان وتحرره، فتلقفتها السياسة الغربية بدهاء ادعائها النزول عند الدعوة إلى تحديث العوالم المتخلفة عن النموذج الغربي المتطور، من دون النظر، أو بالتجاهل المتعمد لعواقب التطبيع وإلحاق الأمم المحلية بمراكز التحكم الغربي، ذلك أن مزاعم التحديث التي ساقتها الإمبريالية، كحجة للسيطرة والتحكّم، هي مِنْ محمول الذهنية الاستشراقية التي كانت لتسوّغ السيطرة، بحجّة، أو مِنْ دون حجّة، ما دامت الأمم والأقوام الشرقية المستهدفة، لا تستوي شأناً ولا قيمة مع الغرب وإنسانه الذي لا يمكن لعلومه الثورية المتقدمة، ولا لعقلانيته أن تحاكي عاطفة الإنسان الشرقي. وعلى المنوال ذاته، باستطاعتنا تقصّي مقدار التبدّل الحاصل في ذهنية الثقافة الغربية وسياستها جراء العصف الهائل للعولمة التي أثرت تبدّلاً في الكثير من الأوجه، وإن بقي

لديها شيء مِنْ أواصر العلاقة مع النَفَس الإمبريالي، النابع مِنْ ذهنية استشراقية واضحة المعالم، لها ترجماتها الكثيرة في عالم اليوم.

لكن ما بين الاستشراق كأيديولوجيا راسخة في الذهنية الغربية، وما نعيشه اليوم في زمن العولمة من ثقافة استهلاكية متخطية للقارات ومتجاوزة لمنطق الانتماء إلى هوية قومية معينة، ثمّة مرحلة فاصلة، تجسّرت فيها علاقة الاستشراق بالعولمة، عبر صيغ سياسية متنوعة، تخللتها مواجهات وتحالفات، تنابذ وافتراق، تقاتل وتصالح، وبكل ما وسم مرحلة الحرب الباردة التي كانت دائرة بين المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، بأداء، ظلّل، أو الأحرى هيمن على أداء السياسة العالمية عبر عقود طويلة، تمّ خلالها كبح شهوة الأقوياء للسيطرة والتحكم الكامل في مقدرات العالم أجمع.

لهذا، قد نفهم علّة الاقتران الطبيعي ذاك البعيد عن المصادفة بين سقوط المنظومة الاشتراكية، كقطب وازن كان في السياسة العالمية، وانفلات الرأسمال العالمي من عقاله، فأضحى "النظام العالمي، في نهاية القرن العشرين، ليس رديفاً للرأسمالية العالمية، ولكن قوى الرأسمالية العالمية المهيمنة هي نفسها القوى المهيمنة في النظام العالمي. إن مجموعات بناء النظرية هي الشركات عبر القومية، الصيغة المؤسساتية المميزة للممارسات الاقتصادية عبر القومية، طبقة

رأسمالية متعدية للقوميات، ما زالت تتطور في المجال السياسي والمجال الفكري الثقافي، الفكر الثقافي للنزعة الاستهلاكية" ([99]). إن فسحة ما يُسمى بالحرب الباردة، كانت قد عرقلت تمركز الرأسمال العالمي في نطاق مؤسساتي متحرر من الاعتبارات السياسية والثقافية التي حكمت منطق المواجهة التي كانت دائرة بين النزعة الرأسمالية - الليبرالية لاقتصاد السوق، من جهة، والنزعة الاشتراكية في نظام شمولي واقتصاد موجّه من جهة ثانية.

على هذا الأساس، لم يكن للرأسمالية الإمبريالية، الشكل ذاته الذي صارت عليه في زمن العولمة، لأن صفاتها وأداءها، وآليات عملها، تتحدد وفق الإمكانات المتوافرة والسبل المتاحة أمامها. وبالرغم من ذلك احتفظت الإمبريالية بذاك النَفَس الاستعلائي - الاقتداري، الذي تشذّب من المباشرة، فتعدّل لكي يتلاءم مع طبيعة التحول في أداء إمبريالي، أفلت من الكوابح، بغية السيطرة المطلقة على اقتصاد العالم، بدهاء تمظهره حريصاً على مبادئ إنسانية، كالدفاع عن الديمقراطية والتنمية المحلية المستدامة، والمحافظة على حقوق الإنسان وكل التقديمات الهشّة أمام

[99] تيمونز روبيرتس - أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الشيشكلي، عالم المعرفة، عدد 310، سلسلة كتب، 2004، ص 239.

الجشع المسعور لربح الشركات المتعددة الجنسية، والرساميل العابرة للقارات، والمتمركزة بمعظمها في الغرب الصناعي. فبهذا المعنى، يمكن القول إن العالم تقلص في زمن العولمة، بطريقة غير متوازنة أو متكافئة، فانكمشت أطرافه، لتنبو مراكزه على شكل انتفاخات، سمن فيها أغنياء الشمال على حساب فقراء الجنوب.

قد ينسجم هذا التقسيم الجغرافي مع المعيارية الاستشراقية التي حافظ فيها الغرب على اقتداره، حيال الأقطار الشرقية الضعيفة، كتلك التي ما زال جلّها يعاني عبء رزوحه تحت كاهل موروثات دينية وثقافية تقليدية، عرقلت سبل تقدمها ومِنْ ثم تنافسها مع المراكز الحضارية المتطورة في الغرب. فمع العولمة اشتدت نزعة الدمج على كل المستويات "وعندما يشتدّ الدمج العولمي فإن تيار التعددية الثقافية يلتف، كالدوامة وبشكل سريع. تحت هذه الظروف التي تتضمن تباين الأضداد لقوى العمل والمجتمعات المتميزة عرقياً، فإن سياسات الهوية تنزع إلى أن تحل محل السياسات المدنية (العمومية) لبناء الأمة" ([100]).

"والأمر الأشد صعوبة هو الطريقة التي قد ينزلق بها

---

[100] تيمونز روبيرتس - أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، عالم المعرفة، المصدر نفسه، ص 161.

التمييز الثقافي نحو التمييز الأخلاقي، والذي يمكن النظر من خلاله إلى الكوزموبوليتانية على أنها تمتلك نوعاً من الأفضلية الأخلاقية على المحلية لمجرد القدرة الأكبر على الحركة، والوصول بدرجة أكبر إلى وسائل الاتصال وما إلى ذلك، وقد نصل حينئذ إلى الاستنتاج المشكوك في صحته بأن الأفضلية الاقتصادية الاجتماعية تخلق عناصر أخلاقية أكثر تفوقاً" ([101]) وإن كنت لا أميل أبداً إلى التشكيك في القاعدة التي تغلّب أخلاقيات الأفضلية الاقتصادية - الاجتماعية على أخلاقيات كل إنسان يرزح، بغض النظر عن دينه، لونه أو عرقه، تحت كاهل الحاجة والعوز المادي، نظراً إلى عضوية الارتباط الجدلي بين القيم الفوقية والواقع المادي. والأمثلة كثيرة على ذلك، فالتجارب التاريخية للشعوب، تؤكد أسبقية - أفضلية قيم الحضارات المقتدرة اقتصادياً واجتماعياً على ما دونها، وما حصول المرأة على حقوقها المكتسبة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، إلا خير دليل على صحّة تلك القاعدة التي شكك فيها "توملينسون" لاعتبارات التعاطف الأخلاقي غير المنطقي. لكن يبدو لي أن الأفضلية الأخلاقية ذاتها، قد غذّت

[101] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، عالم المعرفة، مصدر سابق، ص 254.

النَفَس الاستشراقي والاستعلائي عند الغربيين بطريقة مفجعة، وهي تنتمي إلى صنف الأحاسيس المريبة والمعقدة، أي بتواضع المقتدر أمام ضعف ضحيته، لا سيما بعدما قُوّضت القناعة بمعيارية الأفضلية العرقية - الدينية البائدة بين الأمم والشعوب، تلك التي كانت تنتمي إلى عصبية العقلية (القروسطية) لمصلحة أفضلية أخلاقية تتسق اليوم مع عقلية التسامح عند شعوب الغرب التي تنعم بوفرة اقتصادية، أيقظت لديهم أحاسيس غيرية، حيال بؤس الآخر، لكن لمثل هذه الأفضلية وجه آخر، أدى دوراً ذرائعياً، صبّ في خدمة الغاية من استمرار الغرب مهيمناً على الأمم الضعيفة!

لقد أبدى العالم الثالث امتعاضه وتململه مِن استقواء الغرب بأفضلياته السياسية والاقتصادية والعسكرية، عبر نشوء حركات تحرّر وطني، وضعت نصب أعينها في عالمنا العربي مثلاً، التصدي للإمبريالية التي سبق وأوضحنا كيف انسجم أسلوب عملها وشكلها مع آليات عمل رأسمال صناعي وتجاري، مضبوط بالأداء السياسي لدول نامية، كانت قد استمدت من تحالفها مع أحد قطبي الصراع العالمي، دعماً، ما لبث أن تلاشى لحظة انهيار جدار برلين، لما كان يمثله هذا الحائط من رمز سياسي للمواجهة المحتدمة الدائرة آنذاك بين المنظومتين العالميتين؛ لمصلحة أحادية قطبية تمثّلت بنظام عالمي جديد، اتسم باستلاب المنحى السياسي إلى المنحى

الاقتصادي، وبانفصال الرأسمال النقدي عن الرأسمال الإنتاجي الذي دخل شبكة علاقات تداولية معقّدة، لمؤسسات وشركات استثمارية عالمية، كانت تعيش على تخوم الاقتصاد الرسمي في الدولة المحلية، وعلى حواشيها أيضاً، هذا قبل أن تستبدل أدوار الوظيفة الاقتصادية في ظل العولمة التي "هي مشروع تاريخي محدد لإدارة اقتصادية (مالية) عولمية. وإذ تقوم على المشروع العولمي نخبة عالمية قوية من الخبراء الماليين والبيروقراطيين الدوليين والوطنيين، فإن هذا المشروع ينبثق من انحلال مشروع التنمية... وبما أن بعضاً من هؤلاء الدعاة هم من صنّاع السياسات، فإنهم يزعمون أن الانضباط (في النظام الكوكبي) يفرضه مديرو الديون" ([102]).

إن إمبريالية الحرب الباردة، إذا جاز لنا وصفها بذلك، قد استنهضت في المقابل حركات سياسية وتيارات حزبية، اتخذت من الفكر اليساري سنداً أيديولوجياً، أوقعها في فخّ الاستتباع، حينما أرادت الاستقلال والتحرر مِنْ هيمنة القوى الرأسمالية العالمية، لتجد نفسها مُقحمة داخل سياسة المحاور الدولية والإقليمية، على النحو الذي يؤدي حكماً إلى خضوعها لحسابات سياسية، تحددها القوى العظمى بناء على

[102] تيمونز روبيرتس ـ أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص 146.

اعتبارات وغايات، قد لا تتقاطع بالضرورة مع حسابات ومصالح الدولة المحلية. في حين أن مقتضيات المواجهة والتصدي للإمبريالية في الطور الذي كانت فيه الرأسمالية الغربية تواجه سياسة (المنظومة الاشتراكية سابقاً)، تفرض على حركات التحرر الوطني كالتي زاوجت ما بين هدفين اثنين، يشكل كل واحد منهما وجهاً للآخر، أي التحرر من الهيمنة الإمبريالية والتحرر من النظام الرأسمالي، الاستنفار الكلي لاستنهاض الطاقات الذاتية الخاصة، بغية تحسين الوضع الداخلي في الدولة المحلية، عوض أن تستنفد طاقة أبنائها في مواجهات أكبر منها، خدمة لغايات إقليمية أو دولية، كان يكفي أن يقتطع قسط ضئيل منها، لخدمة أوضاعنا الداخلية، كي تتحول أحوالنا إلى غير ما نحن عليه اليوم.

لعلّ المسألة هنا، ليست إرادية، حيث إن طبيعة العلاقة غير المتكافئة بين الأقوياء والضعفاء، لا تستقيم ولا تستوي بحسن النيات، إنما بالإمكانية والاقتدار. لهذا، إن مواجهة النظام الرأسمالي القوي والمتجذر، عبر قوى اجتماعية وفئات تقليدية ما زالت تعيش ما قبل مرحلة الرأسمالية الصناعية المتطورة، فيه خطب ناجم عن اللاتوافق بين الهدف والإمكان، إذ كيف يمكن لنا الوصول إلى غاية سامية، إذا كنا نفتقد سبل تحقيقها.

إن مواجهة النظام الرأسمالي هذا الذي اقترنت نشأته

باستيلاء الغرب وتوسعه الإمبراطوري نحو معظم أقطار المجتمع الشرقي، يحتاج إلى أكثر من الرغبة والتصميم والإرادة الصافية، ويتطلب اشتراطات بنيوية، يوفرها بادئ ذي بدء، مبدأ الاعتراف بعلل الذات، لكي يجري تشذيبها والتحول عنها، على النحو الذي يتيح الاستفادة من علوم الغرب ومعارفه بطريقة ذرائعية، تصبّ في غاية تحسين أحوالنا، وكل ما من شأنه مساعدتنا على التصدي لمساوئ الذات ومستحقاتها، كتحدٍّ له أولوية ماسة في سياق المواجهة الحتمية مع الآخر. فالانهماك بالمواجهة المباشرة مع الآخر الاستشراقي، الإمبريالي، العولمي، مِنْ شأنه أن يهدر طاقتنا في غير محلّها، لأن طبيعة هذا الانشغال بالذات، قد أدى بحركات التحرّر الوطني إلى الإخفاق والفشل في التحرّر من التخلّف والتبعية، كاشتراط ضروري للتحرّر من الإمبريالية وهيمنتها، تماماً كما هي حال معاناتنا اليوم من ردات الفعل القاتلة على ظاهرة العولمة، عبر حركات دينية متطرفة، أضرّت أكثر مما أفادت الشعوب الممتعضة من العولمة، بقدر ما صارت تمتعض من الردّة الدينية عليها. ذلك أن ثمة "عدد متزايد من الحركات السياسية الأصولية التي ظهرت خلال التسعينيات من القرن العشرين، والتي اعترضت على ما أطلق عليه اسم (النزعة إلى البُعد remotism): أي فرض مشاريع أو سياسات تؤثر في إحدى النواحي المحلية، من خلال قوى -

سواء كانت الدولة، أو الشركات المتعددة الجنسيات، أو المؤسسات الدولية مثال اتفاقية "الجات Gatt " أو منظمة التجارة العالمية، أو صندوق النقد الدولي التي ينظر لها على أنها بعيدة ولا تستجيب لرغبات ومصالح السكان المحليين" ([103]). إن الرد على ظاهرة العولمة الموغلة في التدخل في تفاصيل حياة المجتمعات المحلية، قد فاقم المشكلة الذاتية لتلك المجتمعات في ما راحت تزيده من ردود عقيمة، من حيث هي ردة فعل ممانعة لما لا قوة لها على رفضه، عبر مثل حركات سياسية أيديولوجية كهذه، تواجه مشكلات الحاضر بماضي التراث.

ثمّة إذاً، مقاومة عنيفة، تبديها الهويات المحلية، وهي مختلفة عن هوية رجل الأعمال المحكوم بمنطق اقتصادي بحت، في نظرته إلى شؤون العالم وشجونه. تمثّل هذا، في الاستفاقة القوية للحركات الأصولية الدينية الإسلامية في زمن عولمة الثقافة والاقتصاد والسياسة، وفي زمن عولمة نمط حياة الناس الذين يشعرون في عالمنا العربي الإسلامي مثلاً، بخطر محدق، يُهدد خصوصية هويتهم الحضارية، لهذا نجد "أشكالاً متعددة للمقاومة الثقافية تتظاهر في أرجاء العالم

[103] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، عالم المعرفة، مصدر سابق، ص 254 - 255.

كافة، باسم الأصولية الدينية والدفاع عن الجماعات المهددة وضرورة تنظيم المبادلات. كما تتطور حركات اجتماعية جديدة، متعددة الأشكال، ليست دفاعية ومحلية فحسب، بل تميل إلى الترويج لقضايا كونية، مثل قضيتي البيئة والنسوية" ([104]). تُواجَه ظاهرة العولمة إذاً، بمقاومة محلية، عَمَدَت إلى الردّ على التهديدات المحيقة بخصوصية هويتها الدينية - التراثية، عبر إحياء مخزون ذاكرتها الدينية والتراثية، بحدّة مضاعفة، على اعتبار أن التعصّب للهوية التقليدية - الدينية والتراثية مِنْ شأنه أن يحمي الأنا مِنَ الأخطار الخارجية المحدقة بها. وبموازاة ذلك، نشأت حركات وتيارات مدنية ذات طابع عالمي، اتخذت من المشكلات الاجتماعية البيئية والطبقية الناجمة عن مضاعفات العولمة، هدفاً نضالياً، توحّدت فيه جمعيات الحفاظ على البيئة عبر العالم للتنبيه مِنْ خطر الانحباس الحراري على الكرة الأرضية. كما نشطت العديد من الجمعيات واللجان الحقوقية العالمية في الدفاع عن حق الإنسان في العيش الكريم، وحقه في ممارسة شعائره الدينية والسياسية بحرية، كفلتها شرعة حقوق الإنسان.

[104] كلود دوبار: أزمة الهويات، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، 2008، ص 77.

وبالعودة إلى صلب موضوعنا، تجدر الإشارة إلى أن العولمة تلك المفعمة بشعور مفرط لدى الغربيين باستيلائهم على العالم وتحكمهم في مفاصله، مِنْ خلال وسائل ووسائط تكنولوجية، سهّلت لهم إدارة العالم عن بُعد، بعدما صار عالم اليوم متواشجاً بعضه مع بعض ومتداخلاً عبر شبكة من الاتصالات، بما لا يُقاس مع المسافة الجغرافية التي كانت تؤدي دوراً رئيسياً في تحديد وترسيم الخريطة الجيوبولوتيكية لدول العالم فيما مضى. فالوجهة السياسية الاقتصادية للعولمة تلك تتصل بماضي السياسة الاستعمارية المباشرة للغربيين، التي لم تنبلج مِنْ خارج سياق المنطق التنظيري "لمانوية" التعميمات الاستشراقية الداعية إلى تحديث العوالم المتأخرة من خلال حكمها والسيطرة عليها، بحجة تحديث الشعوب الأصلية، وتغيير نمط حياتها، سلوكها وتفكيرها، وفق النموذج الغربي الذي اتخذ معياراً ميتافيزيقياً للتطور القيمي بالمطلق؛ ولكي نفهم مقدار تأثير الاستشراق، لجهة تسويغه الاستعمار الأوروبي - الغربي على الأقطار العربية الإسلامية، مثلاً، قد لا نحتاج إلى أكثر مِنْ قراءة أية مخطوطة مكتوبة في الغرب، أكانت أدباً نثرياً أم رواية، تقريراً فكرياً أم تحليلاً سياسياً عن ماهية السكان الأصلانيين المنمطين في مواصفات فكرية وأخلاقية، تقع دون التفكير الغربي وأخلاقياته الراقية. "وللاقتناع بهذا، يكفينا أن نرمي نظرة

خاطفة على الأدب الشعبي الضخم الذي تشكله الرواية الجاسوسية، لكي يتكشّف لنا فيه اصطفاف الأفكار والصيغ المبتذلة والمتكررة التي تُظهر كلاً من الصفر والسود، العرب والصينيين، المجاهدين الجزائريين والمقاتلين الفياتناميين، بصورة قبيحة منفّرة" ([105]) إذ يكفي الاطلاع على ذلك، كي "نضع إصبعنا على الجرح". فندرك علّة المفارقة القائمة بين ثورية علومهم الاجتماعية وتقدمية نظرتها إلى الذات الغربية، ورجعية النظرة إلى الآخر، في الظرف الذي أعقب استعمار أوروبا للبلدان المحلية.

علينا تبيان مستوى تجذّر هذا الكمّ الهائل لجبل مِنَ الموروثات المفاهيمية والمواصفات النمطية الراسخة عند الغربيين عن العربي المسلم والمتحدّرة مِنْ ذهن استشراقي، سيطر على مجالات واسعة في وعيهم ولاوعيهم خلال مدة زمنية طويلة، أسّست لما يمكن أن نسمّيه، "علّة المفارقة" الحاصلة بين التطور الغربي في الحيّز المتعلق بشؤونه الذاتية - الداخلية الخاصة، وتخلفه في ما يتعلق بشؤون الآخرين الذين كانوا بعيدين عن العين، فباتوا بعيدين عن القلب والعقل. ولكي ندرك علّة هذا، علينا التمثّل بأحوال الذهن

[105] د. جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء الأسطورة، ترجمة رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، ص 58.

الأوروبي الطافح بمسبقات صورية - نظرية، ارتقت إلى مستوى البداهة في النظر إلى كائنات أقل مِنْ أن توزن في رأيهم بميزان النظرة الإنسانية إلى أخلاقيات الإنسان الغربي وقيمه.

فالاستعمار الأوروبي، كان قد شكل ذروة تجسيم النظرة الاستشراقية التي اقتصر أداؤها على النظر إلى الشعوب المحلية عن بُعد، فأبدت رأيها وموقفها منها، قبل أن يُصار إلى ترجمة الرأي النظري ذاك إلى سلوك استعماري، فضح دناءة المستوى العملاني المستعمر، "يُعلن أن السكان الأصليين، لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأن القيم لا وجود لها عندهم، بل إنهم إنكار للقيم، أو قل إنهم أعداء للقيم، فالمستعمَر هو الشرّ المطلق، إنه عنصر متلف يحطم كل ما يقاربه، عنصر مخرّب يشوّه كل ما له صلة بالجمال أو الأخلاق، إنه مستودع قوى شيطانية" ([106]).

نكتفي بما ساقه "فرانز فانون" هنا، في هذا الاقتباس، للتدليل على الخلفية التعبوية للمستَعْمر ونظرته العدوانية المفرطة إلى الشعوب المستعمَرة، وكان "فانون" قد استقى خلاصات وعبراً شتّى، مِنْ تجربته المريرة في الجزائر، طبيباً

[106] فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي، د. جمال الأتاسي، دار الفارابي، بيروت، 2004، ص 32.

للأمراض العقلية، بما أتاح له مرافقة الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، فتعاطف مع الثوار ومن ثم انخرط معهم، كاشفاً في كتاباته، عن زيف ادعاءات المجتمع الغربي، انحيازه إلى الحق ضد الباطل، ومساندته الخير على الشرّ وكل ما تبدّى في الجزائر، عكس ما أعلنته مبادئ ثورتهم الفرنسية.

ويمكن اعتبار ترسانة الألفاظ والأوصاف المجحفة في القاموس الاستعماري للغرب، نتيجة موروثات تاريخية، شكل الاستشراق عنصراً من عناصرها، بقدر ما شكل سبباً للمنحى السلبي في سياسة الغرب المنحازة اليوم في زمن العولمة إلى مركزية "أناه" على حساب "الآخر"، حيث نعزو علّة التصرفات والسلوكات غير المنصفة تجاه قضايانا العربية المعاصرة، وعلى الخصوص في فلسطين المحتلة، إلى فحيح النعت الاستعماري اللصيق، الذي يعبّر عن صعوبة الخروج مِن نطاق العقلية الغربية المتعصبة والوجدان الغربي التقليدي.

إذ لا يمكن التخلي عن مكوّن رئيس من مكونات فكرهم التراثي الحضاري، لمجرد أن يكتشف أحدهم، ومن خلال مناهجهم العلمية ذاتها حقيقة الخطأ في الموقف مِن الشرق وسكانه؛ حيث لا ينفع القول إننا أخطأنا بحقّهم، فهم بشر مثلنا يفكرون ويشعرون، لديهم أخلاقهم وأفكارهم، ... إلخ.

لعل الرجوع إلى إصلاح هذا الاعوجاج "الهووي"

يحتاج إلى رحلة تصويب نقدي، طولها طول المدة التي تكرّست فيها صورة الشرقي في أوصاف تنمّ عن مستوى الضغينة والكره والنفور في مثل هذه التعابير التي يستعملونها. "زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي، تفريخ السكان، تنمّل الجماهير، (وهذه ألفاظ تشتمل على استعارات وصف للحيوانات لا البشر)... هؤلاء السكان الذين يدبّون على الأرض، هذه الجماهير المهسترة، هذه الوجوه التي فرّ منها كل معنى إنساني، هذه الأجسام المترهلة التي لا تشبه شيئاً من الأشياء، هذا القطيع الذي لا رأس له ولا ذنب، هؤلاء الأطفال الذين لا يبدو أن لديهم أهل، هذا الكسل المستلقي تحت الشمس، هذه الحياة التي تشبه حياة النباتات... إلخ" ([107]) فلكي يستوي هذا النعت، وينطق وصفاً على هذه الشاكلة، فهذا يعني أن المحشو في العقلية المستَعْمِرة، لصيق وقوي جداً، مِنْ منطلق تكوين بنيوي، أخطر مِنْ أية تعبئة أيديولوجية طارئة، لا بل إن مكمن قوة تلك التصورات النمطية المسبقة والغريبة، هي مِنْ تجذرها التاريخي، كجزء من مكونات الذهنية الغربية التقليدية حيال النظرة إلى الشرق والموقف منه.

إن قيم الغرب السياسية والأخلاقية، تتماشى مع

[107] فرانز فانون: معذبو الأرض، المصدر نفسه، ص 33 - 34.

السياسات الداخلية لرؤساء دول وخبراء وإداريين، ما لبثوا أن وقعوا في الهوة الاستشراقية إياها، حينما تعلق الأمر بشؤون بلدان أخرى غير أوطانهم، كتلك التي لديهم عنها تصورات نمطية، سابقة على التفكير الموضوعي المجرد والحرّ لرئيس فذّ مثل "ديغول" تكلّم على "الجموع الصفراء" ([108]) بما لا يدعو مُطلقاً إلى الدهشة والعجب مِنْ هذا الوصف لمسؤول يُشهد له ذكاؤه الحاد وأخلاقياته الرفيعة، حيال قضايا أوروبية أو فرنسية؛ لكن حينما يتعلق الأمر بالشعوب المحلية للجزائريين الأفارقة، وجموع الآسيويين فالأمر يصبح مختلفاً، إذ تستفيق عنده كل المنبثات الأيديولوجية الكامنة في ما تربى عليه غربي، استولدت نفسه إنساناً تقليدياً، ينتمي إلى أحقية مجتمعه الغربي وتفوّقه على الشرق والشرقيين.

وإذا ما توغلنا بهذه الفرضية إلى حدّها الأقصى، نجد حتى "فانون" نفسه الذي عانى مذلّة الاستعمار الفرنسي لوطنه في "المارتينيك"، وشاهد بأم العين ممارسات الاستعمار الفرنسي بحقّ المواطنين الجزائريين، أثناء ممارسته لوظيفته، طبيباً للأمراض العقلية في مدينة "بليدة" الجزائرية، فكان أن انحاز إلى الثورة وانتمى إليها، لا من منطلق تعاطفه، "بمفعول رجعي"، مع وطنه الأم ودفاعه عن سمرته (كزنجي

---

[108] فرانز فانون: معذبو الأرض، المصدر نفسه، ص 34.

في فرنسا) فحسب، بل لإدراكه المباشر وتلمسه حقيقة الذهنية الغربية المتغطرسة في تصنيف الآخرين، وفي التعامل معهم على أساس لون البشرة، الدين، العرق والانتماء القومي، ... إلخ. حتى فانون نفسه، أخفق في بعض الأحيان، في التخلص والنجاة مِنْ براثن الذهنية الاستشراقية المهيمنة، فظهرت عليه أعراض استشراقية جزئية وطفيفة، نعزوها إلى مكتسبات تحصيله العلمي في مدينة "ليون"، ومعاشرته، أو اكتسابه لمفاهيم غربية، لم يستَطِعْ وعيه المناهض للاستعمار التغلّب على ما تربّص في لاوعيه مِنْ مسبقات استشراقية، جعلته يقع ضحية تأثير مكوناتها العضوية - اللصيقة، بقوله: "يكتشف المستَعمَر إذ إن حياته وتنفسه وخفقات قلبه، لا تختلف عن حياة المستعمِر، ويكتشف أن جلد المستعمِر ليس خيراً مِنْ جلد رجل مِن السكان الأصليين، ويُحدث هذا الاكتشاف هزّة أساسية في العالم" ([109]).

ذلك أن الكلام على مثل هذا الاكتشاف المُدهش والفظيع، مِن قِبَل السكان الأصليين، ينطوي على اعتقاد مضمر، أنهم كانوا أغبياء قبل احتكاكهم بالمستعمِر، فبالتأكيد لم يقصد "فانون" ذاك الذي زلّ به قوله النابع من أحاسيس صادقة وَشَت، بما لا يريده ولا يرغب فيه ولا يحبّذه، إنما

[109] فرانز فانون: معذبو الأرض، المصدر نفسه، ص 36 - 37.

بالعكس رمى هو إلى دحض حجّة الاستعمار ومسوغاته النظرية التي أثّرت فيه مِنْ حيث لا يدري، في ما ساقه مِنْ كلام، يمكن تفسيره بوجه آخر مختلف، حيث يمكن أن نعزو للمستعمِر إيجابية تسبّبه بصدمة حضارية، دعا إليها بعض المستشرقين التبشيريين، بأن على الغرب واجب تحديث المجتمعات الشرقية المتخلّفة، لجعلها تُدرك طاقاتها، وتكتشف نفسها، بشراً مثلهم.

نرمي مِنْ هذا كله، إلى إظهار مستوى كثافة المفاهيم الاستشراقية المطبقة تماماً على الوعي الجمعي لمجتمعات غربية، قل ما خرج منها مبدع مُعافى مِنْ علائق النظرة التقليدية إلى المجتمعات الشرقية، حتى "فانون" الذي نعدّه من أشد المنظرين وأهمهم لحركات التحرّر الوطني، ضد استعمار العالم الثالث، تدنّس هو أيضاً بما لا قدرة له على صده عن نفسه، كأي إنسان خاضع لمؤثرات بنيوية، دفعته إلى أن يبوح بما يرفض، وينطق عفوياً بالذي راح ينظّر ضده.

إنه حال العديد مِنَ الكتّاب والروائيين المبدعين الذين صرّحوا بمواقف مناهضة للاستعمار، مِنْ غير أن يستطيعوا التخلي عن المترسب في لاوعيهم التقليدي عن الشرق، كغربيين يتصفون بما لا يمكن أن يجعلهم شرقيين، وللاستفاضة زد عليهم "ألبير كامو" الذي كتب "تقريراً مشهوراً قبل الحرب (في الجزائر) عن بؤس المكان الذي

يسبّب معظمه الاستعمار الفرنسي" ([110]) حتى كامو الواعي والمدرك بحساسيته الفنية الأدبية المرهفة للمآسي التي سببها الاستعمار الفرنسي للجزائريين، وقع في براثن الذهنية الاستشراقية، مِنْ رأسه حتى أخمص قدميه، حينما عمد إلى اتباع صيغة من المخاطبة الروائية، مفعمة بالاقتدار والاستعلاء، وتنمّ عن تصور مسبق عن ماهية العربي في روايته الشهيرة "الغريب"، بقوله: "العربيين تقهقرا فجأة... لم أكف عن النظر إلى العربي...، فلم يتحرك العربي... سحب العربي سكينه... فقلت إني قتلت عربياً" ([111]) يتلفظ "كامو"، بما لا يدل على اسم المقتول، بل على صفته المتمثلة بأنه عربي الانتماء؛ فإذاً لا حاجة لشرح ما هو معروف لديهم مسبقاً، كيف يتصرف العربي، إن سحب سكينه، أو تقهقر أو... أو... إلخ. ولا داعي للتعريف باسم المقتول، ولا لإظهار قسماته الشخصية أو مواصفاته الذاتية، ما دام عربياً كغيره من أقرانه وأبناء جنسه الموسومين لدى الغربيين بنوع نمطي معيّن في أشكالهم وتصرفاتهم وتفكيرهم.

---

[110] Misère de la Kabylie" (1939) in Camus, Essais, Paris, Gallimard, 1965, pp. 905-38"

[111] ألبير كامو: الغريب، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب، بيروت، 1990، ص 52 - 54 - 66.

ولتوكيد فرضيتنا الرامية إلى تبيان التأثير العميق للهوية الغربية ومكوناتها الاستشراقية في الموقف من المجتمعات الشرقية، يكفي النظر في التصريح الشهير الذي تفوّه به ماركس الأوروبي، لا ماركس الفيلسوف الأممي والمنظّر لثورات التحرر من هيمنة البرجوازية، عندما قرر "بأن على إنكلترا أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة، الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية - إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا" ([112]). وفي هذا الصدد، فالمفاضلة واضحة هنا في دعوة ماركس إلى تحديث المجتمع الهندي وتطويره، انطلاقاً من الأسس المادية الغربية، كتلك التي يجب فرضها على مجتمع آسيوي متخلف، وفق معيار أوروبي يتناقض مع جديد أنتروبولوجيا علومهم الاجتماعية، تلك التي لا تقيس الحداثة والتطور على ما تحقق في الحضارة الغربية، إنما على ما في ذات المجتمع المحلي مِنْ وفرة نفسية ومعنوية واكتفاء مادي، ورضا ذاتي. فإذا كان ماركس نفسه قد وقع ضحية انتمائه إلى موروثات استشراقية لصيقة بتكوينه التربوي، مثلما اتضح في موقفه مِنَ الهند، هل لنا أن ندرك فداحة اتساع الحيّز الاستشراقي ومدى إطباقه على الوعي العمومي في الغرب؟

[112] إدوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص 171.

من هنا وبعد هذا الشرح، يجب أن نقيس أي موقف من الشرق على أساس مستوى أو مدى انغماس الغربي في الذهنية التقليدية، أو الأحرى افتراقه عنها، ومشاكسته لمثل تعميمات استشراقية صلدة وثابتة كهذه.

الاستشراق والاستعمار: علاقة اقتران أم سبب؟

دشن استعمار الأوروبيين للبلدان الشرقية، احتكاكاً حضارياً غير متكافئ، عندما أملوا بقوتهم العسكرية المباشرة واقتدارهم المادي على السكان المحليين، إخضاعات محتل، لم يُعِرْ أي اهتمام لغير السيطرة واستتباب الأمن، مِن خلال أداء عسكري وإداري مقيت، معطوف على أساليب وحشية، اقترنت بتلك النظرة الدونية التي كانت تبعث على السخرية من غرابة واستبداد القيم الشرقية وتقاليدها، قياساً بإنسانية القيم الغربية التي وجد فيها المحليون ترجمة استعمارية، بعيدة كل البُعد عن هذه القيم المزعومة على نحو ما تجسّدت في ممارسات لا إنسانية للمستعمر الغربي، لذا "إن ما يحدث هو أن المستعْمَرَ، حين يسمع خطاباً عن الثقافة الغربية، يُخرج خنجره أو يتلمسه في مكانه ليتأكد من وجوده... إذ لا يتوقف المستعمِر عن إنهاك المستعمَر وتحطيمه، إلا إذا اعترف له هذا بتفوق قيم البيض اعترافاً صريحاً واضحاً، وفي فترة التخلص من الاستعمار، تسخر الجماهير المستعمَرة من هذه

القيم ذاتها، بل تهينها وتبصقها بصقاً" ([113]). لقد اقترنت حداثة الغرب عند المستعْمَر بتلك الأساليب الوحشية والممارسات اللاإنسانية لسلطات أجنبية، تزعم ما لا تطبّق، وتدعو إلى ما لا تعمل، وتقول ما لا تفعل، مما أدى بالسكان المحليين إلى الانتفاضة والثورة على حكم المستعمر الأوروبي والنفور من بضاعته الفكرية المعروضة على شكل علاجات تامة، لمشاكل الاقتصاد والسياسة والاجتماع؛ فردوها على عماية، لأنها أتتهم محمولة بأسواط جلادين، لا رحمة في قلوبهم ولا شفقة، حيث كان لطغيان الوجه القاتم للممارسة الاستعمارية، أن أُسدل ستاراً معتماً، قوّض إمكانية استفادة السكان المحليين من الإنجازات الحضارية النيّرة للغرب.

ذلك أن اقتران الممارسات القمعية تلك التي اعتمدت على أسلوب الفرض والإملاء في سياسة المستعمر بمزاعم حثّه المجتمعات المحلية على التحديث من خلال عروضه الثقافية والفكرية النيّرة والمفيدة، جعلت مِنْ فصل الوجه السياسي للاستعمار عن الوجه الثقافي الفكري للغرب، مسألة صعبة، خصوصاً وأن "الرهان الأول للسياسة الثقافية العالمية، ارتبط بالبحث عن سبل التأثير... لهذا وجدت الجمعيات الإقليمية في السياسة الثقافية، وسيلة لبسط تأثيرها

[113] فرانز فانون: معذبو الأرض، مصدر سابق، ص 34 - 35.

الذي استولد توجساً في المقابل من هيمنة الإمبريالية الثقافية... لهذا، نجد أن الدول الغربية التي وضعت لنفسها خططاً ثقافية في القرن العشرين هي من الدول الاستعمارية القديمة" ([114]). إذ يستحيل على مَنْ عانى ذلّ الهيمنة الاستعمارية، أن يفكك التداخل المعقّد بين وجْهي هذا الانشباك الذي يشترط لتفكيكه، توفير مناخات ملائمة، لا يوفّرها الاستعمار أبداً، حتى يتحقق انتفاع ذرائعي - براغماتي كهذا، لشعوب تعيش قهراً، يفرض عليها تحدياً ذا أولوية وحيدة، ألا وهي (الرفض والمقاومة).

إن آثار الاستعمار ومضاعفاته، لا تقتصر على هذه العاقبة السيئة، حيث لا معنى للكلام عن موجبات التحديث في ظل الاستعمار، أي في توجه رجل متمدّن إلى رجل متخلّف، حتى لو كانت النيّة صادقة في نقل الشعوب المحلية من جحيم واقع الحال إلى نعيم الأحوال المتوقفة على مثل تحول كهذا، فالأمر واحد، نظراً إلى طغيان أسلوب الفرض واحتلاله كل المساحة التي تمعن في جعله يعضّ على جرح المهانة، وذلك من أجل الوصول إلى غاية تحديثية، تعوض الشعوب المستعْمَرَة ما كابدته وعانته، فـــ"الوضع الاستعماري

[114] Alain Lombard: Politique culturelle internationale, Babel, Paris, 2003, p. 42

يتميز بأنه يفرض على العالم انقساماً ثنائياً. والتحرّر من الاستعمار يوحّد هذا العالم، إذ يخلصه من فقدان التجانس بقرار جذري (ويضيف فانون) يوحّده على أساس الأمة، وعلى أساس العرق أحياناً" ([115]) فالانقسام داخل المستعمرات، حصل بين موالٍ للمستعمر ومعادٍ له، لذا، فكل تحرّر من شأنه أن يوحّد أواصر الأمة التي يعمد الاستعمار إلى شرذمتها وتفريقها وتفتيتها، مِنْ أجل أن يتسيّدها، حسبما تفيد قاعدته الشهيرة (فرّق تسد).

فالتحرّر إذاً، شرط إلزامي، لا بد منه، لكي تتخطى الشعوب المحلية عائقها الأساس الذي تفرضه طبيعة العلاقة مع مستعمِر، يستفز العصبيات المحلية كما النزعات التراثية الخاصة بتقاليد معينة وديانة محددة، كسلاح فعّال للمحليين في مواجهة السلطة الاستعمارية، إلا أن هذا السلاح لا يلبث أن يرتد على حامله، أو مستعمله تزمتاً يصبّ في مصلحة تعزيز الاستعمار لمفاعيل عصبية مضرّة. وبحسب أركون "نلاحظ هيمنة الأيديولوجيا القومية المغلقة التي لا تنفك، ترفع الشعارات المضادة للإمبريالية والاستعمار وتستخدمها كذريعة للتغطية على فشلها التاريخي في كافة الميادين، إنها تغطي على الانحطاط التاريخي الذاتي الذي لم يُلحظ في

[115] فرانز فانون: معذبو الأرض، مصدر سابق، ص 37.

كامل أبعاده بصفته تلك" ([116]) إن أخطر ما تواجهه الشعوب الخارجة تواً مِن تحت وصاية الاستعمار، هو التحدّي المتعلّق، لا بإزالة المفاعيل المباشرة للمستعمِر وزبانيته المحليين، فحسب، بل بإلجام منطق المقاومة، وكبح اندفاعاتها الأيديولوجية التي لا تلبث أن تغوي أصحاب النزعة الانتصاروية للورثة المحليين، ليحكموا قبضتهم الأمنية، بحجة حماية الانتصار الذي يحتاج، ما بعد التحرير إلى اتباع أساليب مِنْ نوع آخر مختلف تماماً، عن السبل التي كانت قد اعتمدت إبان مناهضة الاستعمار ومقاومته، بمغزى العبارة التي قالها "فانون" وردّدها "سعيد" غير مرة: "ما لم يتمّ بطريقة ما، تحويل الوعي القومي في لحظة انتصاره إلى وعي اجتماعي، فإن المستقبل لن يأتي بالتحرير بل بامتداد للإمبريالية" ([117]). لهذا، إن خطورة الاستعمار تكمن في الأثر غير المباشر في من تجنح به طبيعة مقاومته إلى الانحراف والسقوط في الهوّة القاتلة، كالتي حذّر فيها "طاغور" المهاتما غاندي سنة 1920، من مغبّة ارتداد التعبئة المحلية

---

[116] محمد أركون: الإسلام، أوروبا الغرب، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 146.

[117] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 323.

ضد الاستعمار البريطاني في الهند على أتباعه ومناصريه، عصبية، مِنْ شأن تماديها، أن يفصل باكستان الإسلامية عن الهند الهندوسية. مستشرفاً ما قد يحصل بقوله: "إن القومية، تميل إلى خلق مشاعر من الاستبعاد والتفريق المستندين إلى الخلافات، لا إلى الأمور الجامعة، ورأى أن اللاعنف المنظَّم الانفعالي المستند إلى الرموز الدينية سيفرّق هو أيضاً وسينشر بذور العنف في الهند" (*).

على كل حال، إن الاستعمار، أو ما يُسمى المرحلة الاستعمارية المباشرة، تسبّبت بجروح بالغة، لم تندمل ولم تشفَ، بعد جلاء جيوش المستعمر وإدارييه عن موطن السكان المحليين؛ فالمأساة الناجمة عن هيمنة المستعمر وتسلّطه، استحالت بعد خروجه من معظم مستعمراته، معاناة أمر، من جراء استبداد البدائل الوطنية الهشّة، كالتي أصرّت في ممارساتها على تغليب اعتبارات الأمن القومي على الأمن الاجتماعي، في ظرف تحتاج فيه البلدان الخارجة تواً من الهيمنة الاستعمارية إلى بناء مؤسساتي يرمي إلى تحسين أوضاع المجتمع، وليس تحصينه المزعوم من المؤامرات المحتملة والمؤامرات الدائمة. على غرار ما حصل في معظم

(*)انظر د. نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 196.

الأوطان التي ما زالت حتى اليوم، ضحية عقم هذا المنطق الذي يستولد بذاته فقراً وتخلّفاً وتبعية للأجنبي.

وبالعودة إلى موضوعنا، نجد أن الكلام على سمات المرحلة الاستعمارية المباشرة، لا يصحّ هو نفسه، كلاماً على السيطرة الاستحواذية غير المباشرة للأنظمة الغربية التي اعتمدت على أدوات محلية بعد ذلك، للاستئثار بمقدرات البلدان التي أضحى استقلالها الحديث مشكوكاً فيه، نظراً إلى آلية التحكّم الخفي في إدارتها على نحو أشدّ تعقيداً وتشابكاً مِنَ الآلية الاستعمارية المباشرة والواضحة، بما لا يدعو إلى الخلاف في التنديد بالاستعمار ومشروعيته اللاأخلاقية.

وبعد أن بيّنا وجه العلاقة الجدلية تلك التي انبثّ فيها النَفَس الاستشراقي بالحسّ الاستعماري في الوعي الجمعي لعموم الغربيين، وجدنا من الضروري الإشارة إلى ما حصل مِنْ تحول طرأ، لا على شكل السيطرة الاستعمارية، فالشكل مرتبط بمضمون توصيفنا لاختلاف الاستعمار عما بعده... واختلاف العولمة عما قبلها... لكن، ولئلا نقع في الخلط المفهومي بين الإمبريالية والاستعمار، ولتوضيح الفرق بين المعنيين من المفيد الإشارة إلى ما اتخذته الإمبريالية مِنْ معنى ذي دلالات متنوعة، من "لينين" الذي صبغها بطابع طبقي، صبّ في مصلحة توصيفه لها، كصيغة نظامية تعبّر عن أعلى مراحل الرأسمالية العالمية، إلى إدوارد سعيد الذي عنى

بالإمبريالية "التفكير بـ...، واستيطان، والسيطرة على أرض لا يملكها المرء، أرض نائية، يعيش عليها ويملكها آخرون. ولأسباب شتّى، فإنها <الإمبراطورية> تجذب بعض البشر وكثيراً ما تعني بؤساً لا يوصف للآخرين" ([118]).

استشراق، استعمار، امبريالية...

إن ما يهمنا في هذا، هو إبراز الثيمة الثابتة والمشتركة في حصيلة وعي الغربي بنفسه وبالآخر، وبكل ما أدّى به إلى أن يتكيف مع متغيرات أسبابه السياسية والثقافية، محافظاً على منطق استعلائه وتفوقه واقتداره المرتكز على قاعدة نظرية صلبة، تفرّعت مِنْ جذورها الاستشراقية، امتدادات سياسية وأيديولوجية مؤثرة، جسّدها الاستعمار المباشر في مرحلة ما، ومن ثم النمط الإمبريالي التوسعي الذي بانت ملامحه في منطق العولمة، في مرحلة لاحقة. فإذا كانت "الإمبريالية تعني: الممارسة والنظرية ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر، يحكم بقعة مِن الأرض قصيّة، أما الاستعمار، هو زرع مستوطنات في بقاع من الأرض القصيّة، فإن الإمبراطورية كما يعبّر "مايكل دويل" هي علاقة رسمية

---

[118] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مصدر سابق، ص 78.

وغير رسمية تتحكم فيها دولة ما بالسيادة السياسية الفعّالة لمجتمع سياسي آخر، ويمكن تحقيق هذه العلاقة بالقوة أو بالتعاون السياسي أو بالتبعية السياسية الاجتماعية أو الثقافية" ([119]) ففي معرض استخدام سعيد لهذه المفاهيم، ثمة مدلولات معبّرة، ترشح مِنْ سياق مكتوبه عن الإمبريالية، كمعنى كثيف، يتصف بأشكال الهيمنة المعاصرة التي تمثّلها أدوات نظرية - أيديولوجية، تتقاطع مع مآل التحولات العاصفة في العولمة التي تستلب حياة البشر كافة نحو أبعاد مادية - أيديولوجية، يتحكم فيها المجتمع الغربي لكونه الأكثر قوةً واقتداراً على تعميم نمط تفكيره ونموذج حياته بطريقة فاعلة، كانت تهدد خصوصية المجتمعات المحكومة، منذ أمد قصير، بالاستعمار المباشر، وهذا ما أيقظ النزعات الأصولية المتطرفة في مجتمعات محلية، تعزو ضعفها إلى استشراق الغرب واستعماره، وإلى إمبرياليته المنعقدة في عولمة تتسق مع الغاية الرامية إلى تذويب المجتمعات الشرقية ومحوها مِنَ الوجود.

لقد أكمل سعيد شرح رأيه بالإمبريالية، كمفهوم مختلف عما تعنيه الإمبراطورية قائلاً: "أما الإمبريالية فهي ببساطة

---

[119] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 80.

العملية أو السياسة اللتان بهما يتمّ تأسيس الإمبراطورية أو إدامتها والحفاظ عليها. وفي أيامنا هذه، يكاد يكون الاستعمار المباشر قد انتهى، لكن الإمبريالية، كما سنرى، تستمر حيث كانت موجودة دائماً: في مناخ ثقافي عام، وفي ممارسات سياسية وعقائدية واقتصادية معينة أيضاً" ([120]) فالإمبريالية إذاً، ليست الاستعمار، إنما هي وارثة دوره، من حيث هي استكمال بنيوي للمخطط الاستعماري الذي تراجع بالشكل، ليحافظ على الغاية التي ترمي من خلالها الثقافة الإمبريالية المفعمة بالاستعلاء إلى التوسع الإمبراطوري للغرب.

ومما لا شك فيه أن نزعة التوسع الإمبراطوري للغرب، قد استندت إلى ثقافة استشراقية، استنفدت طور الاستعمار المباشر، لمصلحة طور آخر، أخبث مِنْ سابقه، نظراً إلى تمظهراته الغشّاشة في مبادئ حقوقية ومدنية تقاس في هذا البلد أو ذاك، بمقياس مصلحة الغرب منها، فإذا كان الاستشراق قد ساهم في تأسيس الأيديولوجيا التي سوّغت الاستعمار، فإن الإمبريالية، لم تَحِدْ عن الخطّ، عندما تلقفت وصية الاستشراق المنصرم، بسبب تغير الأحوال والظروف،

---

[120] إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، المصدر نفسه، ص 80.

لتعيد إحياء فحواه ونَفَسَهِ، عبر قالب ثقافي وسياسي، غذى جنوح العولمة نحو سيطرة أحادية للغرب على الشرق عموماً ودول المشرق العربي خصوصاً. "إن خطورة نصوص الاستشراق هي كونها قد أفضت إلى صنع تقليد إمبريالي وبلورة رؤية إمبريالية للعالم، لم يفلت منها أعتى عقول التمرّد الحديثة التي من حجم ماركس" ([121]).

لا نتوخى تقصي أوجه العلاقة بين مرادفات (الاستشراق، الاستعمار، والإمبريالية) فهذه المفاهيم تتصل فيما بينها بعلاقة وثيقة انعقدت في فضاء انتمائها إلى الحضارة الغربية الحديثة، التي غيّرت ما في نفسها الكثير، فاستعاضت هنا، وتحولت هناك، إلا في النظرة إلى الآخر والموقف منه، حيث بدت كما لو أنها متشبثة بتقاليدها الاستشراقية على نحو، يدعونا إلى التفكير في أسباب عصيان العلة الاستشراقية على التبدل. وفقاً لمستجدات علومهم المعاصرة التي اجتثّت معوّقات ولادة ذهنية غربية منفتحة ومتطورة حيال شؤونهم الخاصة، إلا أنها لم تقتلع معها رجعية نظرتهم إلى الآخر، حيث "إن تدبير الانتماء يحتاج إلى مؤرخين جدد يكونون على استعداد

---

[121] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 136.

للاعتراف بأن ما يقع للآخر، منذ القرن السادس عشر هو خط واضح من الاستمرارية الإمبراطورية التي بدأها العثمانيون، واصلها الفرنسيون والبريطانيون وانتهت إلى أيدي الأميركيين" ([122]).

ما هو سرّ حفاظ الخطّ الإمبراطوري ذاك على ديمومته، منذ مئات السنين، مع أن وجوهاً عديدة تبدّلت خلالها، في كل نواحي الحياة، وبصورة راديكالية - جذرية، حيث حصلت أثناءها تحولات مفاهيمية، وطفرات اقتصادية وثورات سياسية هائلة، فانقلب الغرب على نفسه غير مرة، تماشياً مع مستجدات حياة متبدلة ومتغيرة أبداً؛ يمكن عدّها بتعداد أطوار الجمهورية الفرنسية ومراحلها التي وصلت اليوم إلى ما بعد (الجمهورية الخامسة).

لقد سبق وأشرنا خلال معالجتنا لهذه القضية المعقدة إلى أن سرّ ديمومة هذا الخط الممتد على طول مراحل تاريخية هو من خفائه، أو الأحرى مِنْ ذاك الغموض الذي اكتنف آلية تغلغله في ثنايا العقل الغربي، الذي بات عاجزاً عن التخلي، عن مكون أساس من مكوناته الحضارية، حتى وإن اكتشف اعوجاجه أو خطأه، فالاستشراق الذي عبّر بصورة جلية عن

[122] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 154.

طور من أطوار الحضارة الغربية، لم يبقَ على ما هو عليه، منذ نشأته الأولى، إلا أنه أضحى جزءاً من تراث عريض، تمّت مصالحته، باعتباره تراثاً مجيداً، ساهم في تعزيز كبرياء الهوية الغربية، وساعد على دفعها نحو التطور والتفوق على مَنْ لديه هوية أخرى مختلفة، تسعى هي بدورها إلى أن تنهل مِنْ تراثها الحضاري الشيء الذي يسوّغ انتماءها إلى هوية أحسن وأفضل من الهويات الأخرى، وهكذا دواليك.

إذ يمكن أن يتحول الاستشراق بأسوأ الأحوال إلى ما تحولت إليه الديانة المسيحية في الغرب من رمزانية وجدانية، "تأيقنت" فيها صورة السيد المسيح كتراث أو فولكلور، حيث تمّ القطع مع تعاليمه الدنيوية، من دون أن يُقطع مع وظيفة محاكاته للمسألة الغيبية، على نحو لا يضر بحياة الأحياء، ولا بأسباب اغترافهم لمسرات عيشهم المادي؛ كذلك الاستشراق استحال هو التالي، تراثاً ذا طبيعة ذرائعية، وذلك كي يُستفاد منه في تكريس أفضلية الحضارة الغربية، التي هي كذلك، في عرفهم، بسبب استشرافات الاستشراق وتفسيراته المحققة في تصنيف الشعوب والمجتمعات.

لكن وللإنصاف، علينا أن نعترف بأن الاستشراق قد نال حظوة بقدر ما نال نقداً قاسياً ولاذعاً من المفكرين الغربيين أنفسهم، بما لم ينله من (صوبنا) إلا الشتائم والاتهامات التي لا تخدم حاجتنا لكشف المزاعم الواهية في الخطاب

الاستشراقي. وعليه، لعل قوة الاستشراق هي في اتساقه مع الوعي الجمعي لعموم الغربيين، لا مع وعيهم النخبوي الذي تجاوز في نقد بعضهم للاستشراق كل التوقعات.

فأدوات النقد المنهجي ضد المعيارية، والثنائيات المانوية، تمت استعارتها، من عندهم، حيث نالت النظريات الاستشراقية التي عمدت إلى تصنيف الشعوب والحضارات على أساس سلم هرمي، قسطاً وافياً من النقد المنهجي من قبل فلاسفة مرموقين وعلماء اجتماع وأنتروبولوجيين كُثُر، ممن أبوا أن يصمتوا عن الإجحاف الذي سيق بحق الشعوب الأخرى. رغم أن ثمة ملاحظة هنا، يجب الإشارة إليها دوماً، وهي أن معظم المثقفين الغربيين، حتى من عمل منهم على دحض الحجّة الاستشراقية بعقل منفتح ومدرك لأسباب تشكل الخطاب الاستشراقي، انزلق عنوةً، ما إن تَرَكَ نفسه يحكي على سجيته في وصف العالم العربي الإسلامي مثلاً، إلى منزلقات الوعي العمومي لجماعته، وهذا مأخذ جدي، أخذه عليهم إدوارد سعيد من خلال كتابين (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية) خصوصاً وأن "المعرفة الاستشراقية ليست مجرد "مطابقة" وصفية للشرق بل علاقة "سلطة" تاريخية معه، ولذلك فهي أخطر من "كذبة" يمكن إبطالها بمجرد إجلاء "الحقيقة": إن الخطير ليس الكذب، بما هو مشكل أبستمولوجي، بل ما يسميه سعيد (القوة المتلاحمة

للخطاب الاستشراقي، وروابطه الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلته ممكناً، واستمراريته المروّعة" ([123]). باستطاعتنا إعفاء المستشرقين وكذلك المثقفين الغربيين مِنْ تهمة المؤامرة التي ما برح يرددها غلاة الفكر المحلي عندنا، بحسبهم ضحايا خضوعهم لمؤثرات بنيوية، لا طاقة لشخص واحد على صدّه، لكل من يشرب مِنْ مشربهم، ويحيا في بيئتهم الثقافية والاجتماعية، وبمقدورنا القول أيضاً، إن استجابة هؤلاء لمؤثرات الاستشراق التقليدي، يعود إلى المنحى الوجداني - العاطفي عند إنسان غربي، هو ككل البشر عرضة لتجاذبات وصراعات "لحظوية"، بين تحصيلات عاطفته الوجدانية من جهة، ومكتسبات معرفته العقلية من جهة ثانية، هذا في ما يتعلق بالأمور العامة، فكيف والحال هذه إذا تعلق الأمر بالنظرة إلى الآخر والموقف منه.

لقد أراد سعيد في هذا السياق، تفكيك أواصر هذا التلاحم التاريخي في نظرة الغربي إلى الشرق التي أُخرجت من نطاق العلاقة السببية إلى ما جعلها بداهة، لا تحتاج إلى برهان، هذا من فرط كثافة التوصيف وتكراره، حتى صار أي

[123] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 128.

إنكار لها، يوازي إنكار وجود الخالق. وبهذا المعنى صارت المشكلة "تكمن في قراءة مشكل الآخر بوصفه في الحقيقة لا يتعلق بالغريب، بل بالـ "نحن" الغربية نفسها، بما صنعته وشكّلته وحكمت عليه بأن يؤدي الآخر في وعيها. لكن المثير هو أن الإرادة لا تتكلم بشكل مباشر، بل من خلال إنتاج كم هائل من "النصوص"... تحمل في طيّها "خطابات" تعبّر عن "مصالح تخترق النص من كل صوب" ([124]). ولعل ما حدا بسعيد إلى تفكيك أواصر الخطاب الاستشراقي هو حاجته إلى الكشف عن المستوى اللاإرادي عندهم، أي في تواشج وتناص المكتوب عن الشرق مع الذات الغربية على شكل حقيقة معيارية ثابتة، ما دام الشرق شرقاً والغرب غرباً. "وينبهنا إلى أن الاستشراق هو هيمنة من نوع أكثر خطورة، إنه منع الآخر من أن يبني الموقع الثقافي القادر على ترجمة غيريته في ضرب موجب من الانتماء إلى نفسه. إن الهيمنة الغربية تقوم على تجاهل (overriding) مستمر لإمكانية ظهور مستقل" ([125]) إن تركيزنا على المدى الذي وصل إليه

---

[124] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 134.

[125] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 132.

الاستشراق التقليدي، لجهة تعزيزه الفرق بين الذات الغربية والذات الشرقية، يضعنا أمام سؤال محوري: عما إذا الاستشراق برمّته، هو اختلاق معرفي نظري، شَرْقَنَ الشرق بحسب مقتضيات ذاتية، لها علاقة باحتياج الغرب إلى أن يستحضر أمامه أو إزاءه عالماً شرقياً هكذا! يتصف بالضد منه في كل شيء؟

أم أن المسألة أكثر تعقيداً مِنْ ذلك، تتعلق باعتبارات النظر في الاستشراق؛ أهو سبب أم نتيجة؟ أم هو كلاهما؟ عندما استمد من العلاقة التاريخية المتوتّرة بين العالمين، سبباً لتكريس دعائم مرتكزات هوية غربية، لديها ما يبرّرها مِنْ اختلافات، ليست هي على قدر من المبالغة التي وصلت إلى حدّ تحميل الآخر كل نقائض ونقائص موجباته الحضارية، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية جرى توظيف انحطاط الواقع الشرقي في لحظة تاريخية معينة، خدمة لتعزيز الهوية الغربية، بطريقة تدعو بالتأكيد إلى التحفظ، عما نُقل عن الشرق من صور وآراء نمطية، حجم المبالغة في تصوير سيئاتها، يوازي حجم المغالاة في توظيف الصورة تلك، لإبراز محاسن وإيجابيات صورة الغربي أمام نفسه.

وفي هذا الصدد، وجدنا ضرورة لتكرار الموجبات التي أدت بالاستشراق إلى أن يغدو لصيقاً بالخط الذي جمع الاستعمار المباشر مع الإمبريالية، ومن ثم العولمة.

فعلى الرغم مِن اختلاف نظرة الغربي وموقفه في مجرى عملية التحول والانتقال مِنْ طور الاستشراق إلى طور العولمة، وما تخلل مرحلتيهما مِنْ هبوط وارتفاع في منسوب التعصّب والعداء ضد الشرق، وجدنا انسجاماً لافتاً لتراص تعبوي عريض، فرض نفسه بقوة الرغبة في السيطرة على الشرق، أي باستحواذ فكرة السيطرة هذه على عقل الغربيين أنفسهم، فوجدنا أن الانسجام في الموقف الغربي على طول الخط الذي يصل ويجمع ما بين المتغيرات الحاصلة في الحضارة الغربية الحديثة، يتناقض مع الموجبات الناجمة عن نهضة علمية وثورة فكرية، أدت إلى أن تتبدل عندهم وجوه كثيرة، ومعايير عديدة تفوق بما لا يُقاس مطلقاً بالتحول الطفيف في النظرة إلى الآخر الشرقي.

مما يعني أن الانسجام في الخط ذاك، يعبّر عن مفارقة أبستمولوجية، لها أسبابها الموغلة في تلابيب العقل الغربي واحتياجاته البنيوية للتمسّك بانزياحات معرفية، جعلت مِنْ نظرته إلى نفسه، لا تتسق ولا تتوازى أبداً مع نظرته إلى الآخر. وبهذا المعنى نتساءل، مع المفكر محمد أركون، هل "أن المجتمعات البشرية الأكثر تطوراً من الناحية العلمية والتكنولوجية، تشهد أكثر الظواهر جنوناً ولا عقلانية...؟ والوضعية مفيدة من الناحية العلمية، ولكن إذا ما دفعنا بها إلى حدّها الأقصى تحوّلت إلى أيديولوجيا علموية مغلقة

وقومية بشكل زائد عن الحد. ينبغي ألا ننسى [يضيف أركون] أن ظاهرة الفتوحات الاستعمارية قد ازدهرت في ظل الجمهورية الثالثة... وهنا تكمن نقطة ضعف عقل التنوير. فلم يُستخدم فقط من أجل التحرر من الخرافات القديمة والعقلية القروسطية، وإنما استخدم أيضاً من أجل الهيمنة على الشعوب الأخرى" ([126]). فالمشكلة إذاً هي في المفارقة القائمة في العقل الأوروبي المنتفض على تصوراته وموروثاته الرثّة، في ما يتعلق بذهنية القرون الوسطى، حيال نظرته إلى نفسه، لكنه استكان، لا بل استعان بمنتوج انتفاضته الفكرية والسياسية، لكي يتمكّن من الهيمنة على الشعوب الضعيفة، وذلك على خلفية المحمول من القرون الوسطى كتلك التي لم يبدل فيها نظرته إلى الآخر، ما دامت تخدم الغاية، أو الأحرى الوظيفة، وظيفة استعمال الخلفية تلك، كمسوّغ أيديولوجي للسيطرة والهيمنة على الشعوب، بحجة أنها لا تعرف أن تحكم نفسها. فالأمثلة كثيرة على ذلك، وقد لا تقتصر على ما ذكر، بعضه، المستشرق "مكسيم رودنسون" في سياق - عرضه لعثرات الاستشراق وزلاته، باعتبارها ناجمة عن "1 - الظاهرة العرقية المركزية الأوروبية...

---

[126] محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 111 - 112.

2 - الرؤية الجوهرانية والمثالية للحضارات... وهذا الجوهر ثابت لا يتغير ولا يتبدّل، إنه لاصق بكل شعب. 3 - الاعتقاد بأولوية النموذج الأوروبي وتفوقه على جميع النماذج الحضارية الأخرى... 4 - نقص تأطير الدراسات بالإشكاليات العلمية أو المنهجيات العلمية الصالحة والراسخة... 5 - الارتباط الجزئي بالممارسات السياسية الإمبريالية وبالرؤى الجمالية المبنية على قاعدة النظرة الفلولكلورية الاستغرابية لثقافات الشعوب الأخرى غير الأوروبية" ([127]). إن الاعتراف بهذه العراقيل المنهجية للاستشراق، مِنْ قبل أحد المستشرقين المتنورين، هو شهادة على ما تجذّر في تراث الفكر الغربي مِنْ نفحات استشراقية عصية كانت على مستجدات علومهم المنهجية، إلا أن الأهم هو إشارته، إلى ما هو لصيق بالممارسة الإمبريالية؛ فأضحى الاستشراق داخلاً ضمن الاعتبارات البنيوية لممارسة سياسية توسعية، تحتاج إلى أسباب نظرية وجيهة. مثّلها الاستشراق التقليدي خير تمثيل.

فبالإضافة إلى دوره التسويغي للممارسة الإمبريالية، وسياساتها التوسعية، عبّر الاستشراق أكثر عن خلفية الاستعلاء السيكولوجي والسوسيولوجي، عند من لا يرى في

[127] مكسيم رودنسون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، ص 90 - 91 - 92.

الآخر سوى نمنمات مكمّلة لمشهد محوريته وتفوقه على الآخر. فالنظر إلى الشعوب الشرقية على أنها تمثّل فولكلوراً حضارياً، مِنْ شأنه أن يوقظ لدى الإنسان الغربي "نوستالجيا" دفينة خلف اهتماماته وانهماكاته الاستهلاكية المعاصرة، فيه تجاوز للمعيارية القديمة إلى ما يمكن أن يندرج ضمن سياق التوظيف الصريح لهذه الرؤية الاستعمالية، هذا بغية التخفيف عن كاهل الإنسان المعاصر، عبء تدجينه في نمط استهلاكي، يتم اليوم على قدم وساق في زمن العولمة.

فأنْ تعيش الرفاه، يعني أن تستحضر أمامك مشهداً فولكلورياً مؤثراً، يمكن أن تقارن به، بين نعيم حياتك الاستهلاكية وجحيمها أو بؤسها يوم كنت تحيا على غرار ما تشهده أمام ناظريك في الشعوب الشرقية مِن استبداد وتخلّف وهمجية. فاستحال الشرقي إذاً، صورة فولكلورية لما آل إليه التطور الغربي.

وعلى غير صعيد، قد لا نتفق مع "رودنسون" الذي نبّه إلى مغبّة "رمي كل الأخطاء على الأيديولوجيا التي ولّدها الاستعمار، ولا ريب في أن معهم بعض الحق... ذلك أنه لا يمكن إلقاء المسؤولية على ثقل الماضي وضغوطه فقط. فهناك أيضاً ضغوطات الوضع الراهن وإكراهاته. من المعروف أن الاختصاصيين الغربيين في شؤون المجتمعات والشعوب

الشرقية وغير الشرقية هم أناس ينتمون إلى مجتمع متميز أو ذي امتيازات، أو إلى الطبقات العليا، ذات الامتيازات في هذه المجتمعات بالذات" ([128]). حيث إن دينامية الاستشراق، كظاهرة عبّرت في لحظة تاريخية محددة عن وجه من وجوه الثقافة الغربية، لا يمكن ردّها إلى سبب واحد بعينه، فمن الطبيعي أن الماضي وضغوطه، عامل من ضمن منظومة عوامل أخرى متشابكة على النحو الذي يغدو فيه إسقاط الاعتبارات الأخرى من الحسبان، ابتساراً، لا يخدم غرض فهمنا للاستشراق ومفعوله.

ذلك أن المنبت الفكري للمستشرق، وظروف عيشه، انتماءه، هويته ومنهجيته المستعملة، كل هذه عوامل مؤثرة ساهمت مع غيرها في تحديد مسار توغله البحثي ووجهة استنتاجاته. من هذا المنطلق، فالنيّة الصافية لـ "رودنسون"، لم تعمه عن النظر المنفتح في علّة جنوح الاستشراق إلى التنميط واتخاذ أحكام ومواقف مسبقة، بإنصاف وموضوعية، إلا أنها لم تستطع تحريره مِن إحكامات انتمائه إلى ماركسية، جنحت به إلى تفسيرات طبقية في تحديد المنحى الاستشراقي. حيث إن الامتياز الطبقي للمتخصصين الغربيين داخل

---

[128] مكسيم رودنسون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، المصدر نفسه، ص 71.

مجتمعاتهم، لا يفسّر خضوعهم لما هو أعمّ مِن الانتماء الطبقي الضيّق، في مجتمع غربي، واقع كله تحت تأثير مكونات "هووية" يشكل الاستشراق واحداً منها. حتى وإن كنا نميل إلى القاعدة النظرية التي تفترض أن الغرب كله قد يمثّل في تلك الآونة الطبقة البرجوازية، بينما مثل الشرق طبقة الفقراء والمعدمين على نحو ما تظهّر بصورة جلية في زمن العولمة الذي فاقم من حدّة الانقسام والاستقطاب، على قاعدة مادية - استهلاكية، أدّت في المقابل إلى تفاوت هائل بين مجتمعات فقيرة ومجتمعات غنية.

ففي زمن الاستشراق انقسم العالم بين غرب وشرق، وبكل ما ترتّب على هذه الثنائية المتجوهرة في صفات ضدية، أعادت العولمة خلطها، لتعيد توحيد العالم، ومن ثم فرزه إلى مركز وأطراف، عبر ممارسة إمبريالية، تحولت فيها اليابان مثلاً، من شرق الاستشراق إلى إحدى الدول الصناعية المتقدمة الكبرى في ظل العولمة التي باتت الشعوب تصنّف فيها على أساس مستوى استهلاك مواطنيها للسلع المنتجة في السوق، كما على أساس معدل الدخل القومي للفرد: "إنه الآن أمر عادي تقريباً أن يُصنف المجتمع المعاصر شرقاً أو غرباً، شمالاً أو جنوباً، فقيراً أو غنياً على أنه مجتمع استهلاكي... لذلك فإن ابتداع أيديولوجية ثقافة الاستهلاك مرتبط بالضرورة الذاتية المُلحة المفروضة فرضاً، والتي

تنشرها الرأسمالية دائماً على نطاق عالمي" ([129]). فالعالم إذاً أضحى محكوماً بوحدة غير متكافئة بين مراكز حاكمة وأطراف مهمّشة، حيث بات الاستلاب على درجة من العزم والقوة، يماثل عزم الانجذاب إلى الغرب، قبلة الإنتاج والاستهلاك العالميين.

لهذا، نعتبر أن توصيف "فانون" القائل: "إن الوضع الاستعماري يتميّز بأنه يفرض على العالم انقساماً ثنائياً. والتحرّر من الاستعمار يوحّد هذا العالم. إذ يخلصه مِنْ فقدان التجانس بقرار جذري" ([130])، غير موفق، رغم أحقيته الشكلية، لأنه لم يتتبع المرمى الخبيث لالتفاف الغرب على مزاعمه الحضارية من أجل المضمون الاختلاسي الكامن في منطق تدجين العوالم المستقلة شكلاً، وذلك لسلبها بغية تحويل الدولة الوطنية إلى دولة مطواعة وخاضعة لثقافة الاستهلاك.

حتى وإن سلّمنا جدلاً بالمقولة القائلة، بأن البعض قد حمل الاستشراق أكثر مما يحتمل، فصبّ جام غضبه عليه، لكونه مِنْ منبت غربي مقيت فقط، جملة وتفصيلاً، قبل

---

[129] تيمونز روبيرتس ـ أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، مصدر سابق، ص 245 - 247.

[130] فرانز فانون: معذبو الأرض، مصدر سابق، ص 37.

الاطلاع عليه، معللاً الرأي بأن نقد الاستشراق، قد راج وازدهر في ظروف عصيبة وفي أشد الأوقات سخطاً على الوجه الاستعماري للغرب، فاستحال نقد الاستشراق بالنسبة إلى السواد الأعظم من المثقفين المحليين، بمثابة مساهمة نظرية في النضال القومي على الجبهة، جبهة المقاومة والتحرير من الاستعمار والإمبريالية. إذ كيف تمّ التداخل أو هذا التقاطع بين الاستشراق والاستعمار الإمبريالي؟

وهل مِنْ مصادفة في أن يترافق أو يتزامن الاستشراق مع حملات التوسع العسكري إلى خارج أوروبا؟

أسئلة أجاب عن بعضها "برنارد لويس" وهو واحد مِنْ أهم المستشرقين في العالم الأنغلوساكسوني، بطريقة أثارت لغطاً حول آرائه الاستشراقية، بسبب تعاطفه مع الصهيونية. فأثّر بنا تعاطفه المزعوم، تشويشاً، زاغت معه نظرتنا الموضوعية إلى مواقفه، حتى الصائبة منها استحالت عند بعضنا خاطئة، يجب نقضها مِنْ أساسها نقضاً للصهاينة المحتلين. وفي هذا، يتوضح لنا شيء مِن الاعتبارات التي حكمت نظرتنا وموقفنا السلبي مِنَ الاستشراق، فالاقتران بين الاستشراق والاستعمار تحوّل إلى علاقة سببية بالغة الدلالة، بالمعنى الذي وصفه الفيلسوف الاسكتلندي "ديفيد هيوم" قائلاً: "من حيث إنه إذا لم يوجد الشيء الأول فلن يوجد الثاني البتة فظهور السبب يقود الذهن دائماً. بانتقال معتاد إلى

فكرة الأثر، ولدينا خبرة بذلك أيضاً. وعليه يمكننا، تبعاً لهذه الخبرة، أن نعطي تعريفاً للسبب وندعوه الشيء المتبوع بآخر والذي ظهوره يقود دائماً إلى ذلك الآخر" ([131]). وبهذا المعنى اقترن الاستشراق بعنجهية التسلط والهيمنة والاستقواء على الشرق، فالتبس الأمر على من لا قدرة له على التمييز بين مجالين، ترافق ظهورهما في حقل زمني واحد، فغدا الأول سبباً للثاني، بمعنى أن الاستعمار قد شكّل أثراً دامغاً، دلّ على مساوئ الأطروحة الاستشراقية، باعتبارها هي التي تسببت بهذا البؤس والشقاء للعالم الشرقي.

فإذا كان الاستشراق نفسه قد تسبّب بإساءة فهمه، نظراً إلى اقتران ظهوره بممارسات سلبية أدت إلى هذا الموقف الضدي منه، فكيف والحال هذه، إذا كان الجزء الأعم منه متورطاً فعلاً بتكليفات إدارية، من قبل السلطات الاستعمارية في موطن السكان الأصليين الذين نقموا بعدها على كل ما يمتّ بصلة إلى الغرب والغربيين. حيث اعتبر "لويس" أن "الشيء الذي أثار الشهية لفهم شؤون الشرق، والشيء الذي أساء لهذا الفهم أيضاً، هو ظهور الإمبراطوريات الأوروبية الكبرى التي راحت تمارس نفوذها عليه عن طريق البحر كأوروبا الغربية، أو عن طريق البر كأوروبا الشرقية... ذلك أنه

[131] ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مصدر سابق، ص 46.

كان يلزم لتلبية حاجيات الإمبراطوريات والتجارة أناس قادرون على تكلم اللغات الشرقية وعارفون بالشؤون والأوضاع المحلية" ([132]). مِنْ هذا المنطلق فالوجه الذي تعرّف إليه المواطنون المحليون في الاستشراق، هو ذاك الذي طغى عليه الطابع الإداري البحت في الوصاية على شؤون السكان، بطريقة جعلتهم ينفرون ويتقزّزون من كل ما هو غربي، وهذا ما أفضى بهم إلى رمي الاستشراق كله بأقذع الشتائم والتهم، من دون أن يميزوا بين مستشرقين متنورين، ساهموا في تحقيق إنجازات باهرة على مستوى اكتشافات أركيولوجية مهمة في الأدب والتاريخ والفلسفة، من جهة، ومستشرقين تقليديين، ساقوا تعميمات أيديولوجية عمياء، خدمة لأغراض السياسة التوسعية للاستعمار الأوروبي من جهة ثانية.

ذلك أن غربلة الاستشراق وتصنيعه بالنسبة إلى جموع المتألمين من قهر السلطات الاستعمارية باتا صعبين؛ إن لم نقل: يستحيل على من يعاني ذل الفقر والقهر، أن يفكّر بهدي عقل مستلب إلى أوجاع أحاسيسه المهانة والمجروحة. حتى وإن "كانت الإمبراطوريات والبعثات التبشيرية والتجارة قد ساهمت في حفز الهمّة على الاهتمام بالشعوب الشرقية،

[132] برنارد لويس: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 135.

فإنها لم تهيمن كلياً على تطور المعارف الاستشراقية الأكاديمية، بل لم تهيمن حتى على التأثير عليها بشكل كبير. فالمبشرون والاختصاصيون الكولونياليون قدموا مساهمة ضعيفة نسبياً إلى هذه الدراسات" ([133]). حتى ولو كان الأمر كذلك، فإساءة مستشرق واحد بعينه، يمكن أن تستفز غريزة الوعي الجمعي، بطريقة دوغمائية بشعة، تمحو إيجابيات مستشرقين متنورين كثر. فكيف إذا كان ثمّة جيش من الطلبة المجندين في بعثات كولونيالية، لدراسة أوضاع السكان المحليين، بغية رفع التقارير التي تفيد سبل استعمارهم.

العولمة: ريبة وتوجّس

ومهما يكن من أمر، فمساهمة الاستشراق الكلاسيكي في نشر تعميمات ثقافية معينة، قد عبّرت عن المنشأ النظري لإمبراطورية الغرب، كإرهاص، آلت إليه العولمة مِنْ سيطرة وإطباق منقطعي النظير على نواحي العالم كله. ذلك أن الاستشراق الذي ترافق مع ظهور الإمبراطوريات الأوروبية الكبرى، لهو دليل على العلاقة العضوية التي وحّدت بين النزعة الإمبراطورية والنَفَس الاستشراقي على النحو الذي

[133] برنارد لويس: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، المصدر نفسه، ص 136.

يعني أن أي فصل بينهما، هو بتر، أو الأحرى، قطع لصيرورة التاريخ الأوروبي المتواشج بعضه مع بعض، في خط تصاعدي واضح الدلالة، لجهة فهم صلة العولمة المتمركزة في الحضارة الغربية بالنزعة الإمبراطورية التي شكلت حلقة من سلسلة الحلقات الممتدة مِنَ الاستشراق إلى العولمة، وهذا ما تبدّى بشكل واضح في الثنائية الاستشراقية التي جددت نفسها اليوم بتسمية أخرى "وهناك طريقة أخرى لصياغة هذا تتمثل في المقارنة بين ثنائية "التقليد-الحداثة" مع ثنائية "الشرقي-الغربي" ([134]). إن الامتداد الذي تكلمنا عنه يكمن في ثنائية (حداثة - تقليد) التي أضحت مرادفاً لثنائية (غربي - شرقي)، حيث لم يتمّ التخلي عن (مانوية) التصنيف والفرز، رغم التقارب أو التفاعل الحاصل بين مجتمعات تداخلت بعضها ببعض ضمن شبكة جديدة من الاتصال والتواصل المضبوط عند حدّ هذه القسمة (غرب = حداثة/شرق = تقليد)، خصوصاً وأن "التجربة الغربية تفضل استطرادياً من خلال إنشاء ثنوية بسيطة بين الحداثة والتقليد، حيث يقال إن الحداثة قد حلت تاريخياً محل التقليد، وإنها حدثت أولاً في أوروبا وعند نقاط مهمة مِنَ التوسع الاستعماري الأوروبي والتي تتجلى في أوضح صورها في

[134] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 91.

الولايات المتحدة.. [هكذا يغدو] النظر إلى الحداثة على أنها ملكية ثقافية للغرب، وإلى التقليد على أنه ذلك العجز في الرصيد الثقافي المميّز لبقية العالم" ([135]). حيث تكون القوة، يكمن التفوق، وبالعكس، فالضعف يترافق مع التقهقر، ومن ثم التراجع على النحو الذي جعل من عالم اليوم يُؤخذ بقوة اندفاعه الجنوني باتجاه تقليد النموذج الغربي، وذلك للعيش وفق معايير مادية، ليست متوافرة، لا بشروطها المادية ولا بأسبابها الاجتماعية والقيمية في معظم دول الشرق.

ذلك أن احتكار الغرب لمنطق التفوق، لهو واضح في تسميات ثنوية حتى وإن عبّرت عن واقع الأمر، إلا أنها اشتدت وتضاعفت أكثر فأكثر في تماهي الغرب مع صفات تزيد صاحبها غطرسة وتسلّطاً. على نحو ما ذهب إليه "هابرماس"، حين رأى أن "لا حل لتحدّي العولمة غير سحب نموذج المجتمع المدني للدولة/الأمة الأوروبية على سياسة العالم، نحو مشروع مجتمع مدني بلا حدود، أو ما بعد قومي" ([136]). وفي هذا السياق، يمكننا أن نعزو هذا الإصرار على حل أزمات العصر (العولمة) من خلال النموذج الأوروبي، أو العقلية الاستشراقية التي لم ترَ يوماً في

[135] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، المصدر نفسه، ص 90.

[136] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، مصدر سابق، ص 172.

الثقافات الشرقية الأخرى موجبات جديرة بأن ينظر فيها والاستفادة منها، ما دامت تعيش مرحلة ما قبل الحداثة التي تجاوزها الغرب، فبات يعاني المشكلات الناجمة عما بعدها...، أي عما بعد الدولة القومية المؤجل تحقيقها في مجتمعات الشرق.

ورغم أننا لسنا مِنْ أتباع الدعوة إلى التخلي عن الحداثة، تجنباً لمفاعيلها وأزماتها، إلا أننا نرى التحدي الأهم أمام العولمة يكمن في إشراك الآخرين المعنيين بنتائجها وكل من مسهم ضرب منها أيضاً، في صوغ حلول جزئية خاصة، على قياس خاصية المجتمعات المحلية، لأن ما يصحّ على السويد مثلاً، لا يصحّ على اليمن، وما يصحّ في أنغولا مضرّ في النروج... إلخ. لهذا، يبدو أن العقبة البنيوية التي تسبّبت بتشظي مشكلات العولمة في أرجاء المعمورة كافة، تتمثل في طبيعة إملاءاتها الكامنة خلف عروض جذابة، لإدماج الثقافات المحلية في ما يمكن أن نسميه (بطاقة دخول إلى غرفة الانتظار) فمن الطبيعي مع هذه الحال، أن تتم مواجهة هذا المنطق "الإدماجي"، بمقاومة عنيفة، تدافع فيها الهويات والثقافات المحلية عن نفسها، طوراً باسم الدين، وباسم القومية والإثنية و... و... طوراً آخر. فالعولمة تعرض على شعوب العالم الثالث، تخلياً مشروطاً عن تقاليدها التراثية

الخاصة، على اعتبار أن هذه هي معوقات أساسية أمام تقدم المجتمع وانخراطه في ركب الحداثة وما بعدها... دعوة غير مرفقة مع أي تقديم، من شأن حصوله، أن يمهد سبل الاندماج المتكافئ بين المراكز القوية والأطراف الضعيفة، كيلا يستحيل هذا الحل المزعوم مشكلة أخطر، تُنذر بانفجار الهويات الساخطة على الخديعة التي جعلتها تترك أو تتخلى عن مسوغات وجودها في إطار قومي ديني، أو إثني، من غير أن يتوافر لها في المقابل سبل الانتقال إلى مجتمع مدني ليبرالي، يشترط وفرة مادية وتمرينات يومية في التربية على المواطنية، لتحقيق شيء من النموذج الغربي. واللافت هنا، أننا مهما ذهبنا استطراداً في نقاش هذه النقطة أو تلك، نجد أنفسنا، عوداً على بدء، نحوم حول العلّة نفسها، تلك التي تنظر إلى العولمة بمنظار الذات الأوروبية المتمركزة على نفسها.

هكذا، تغدو المشكلة، لا تعني غير الغرب ومستقبله، بوصفه هو المصدِّر لها، والمتحكم في مقادير زخمها وتأثيرها في العوالم الأخرى. لهذا، إن احتواء مفاعيلها قد وجد ترجمة سياسية لها في الحركات المناهضة للغرب ولنمط عيشه، استوجبت خططاً استيعابية احتوائية لحماية الغرب من نتائج فعله عليه. خصوصاً وأن "ظاهرة العولمة قد بدت للبعض منهم في مظهر مولد إمبراطورية ما بعد حديثة. ولذلك

يفترض "هابرماس" أن النزاع الثقافي الأساسي راهناً هو نزاع بين غرب مُعلمن في أغلبه، وعالم إسلامي أصولي أكثر فأكثر ونزعات اجتماعية مركزية (sosiocentriques) في الشرق الأقصى... فهو [أي هابرماس الأوروبي] لم يجد أي تفسير للنزاع الثقافي مع الآخر غير معنى التحدي الذي يرفعه في وجه الغرب "المعلمن" إسلام أصولي وشرق أقصى متمركز على جماعته الإثنية" ([137]). فالقول إن المجتمع المدني الذي يُراد به مواجهة الأصوليات الدينية والتطرف (الإسلامي - الشرقي) والذي يتسم بخاصية أوروبية، مِنْ شأن تعميمها، خارج حدود الأمة الأوروبية أو الدولة القومية، أن يحل الأزمة مِنْ جذورها، فيه تبسيط في غير محلّه. فالنموذج هذا لا يمكن أن يشكل ترياقاً للشفاء من الأزمات المتتالية والمتلاحقة في عالم يعجّ بالتنوع والتضاد، فأن تجعل الآخرين يتبعون نمط عيش الغربيين، يأكلون على طريقتهم، ويفكرون مثلهم، هذا ليس حلاً، فإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على نزعة إمبراطورية مفعمة بإحساس رجل معتدّ بتفوقه على الآخرين؛ وفي هذا السياق، لا نحتجّ على ما نجده خاوياً مِنَ الاعتبارات الأخلاقية حيال المجتمعات

[137] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 173 - 174.

المحلية، ولا على المنحى البراغماتي في السياسات الأوروبية التي باتت اليوم لا تحتسب لخيارات الشعوب الضعيفة ولمقدرتها في الاستجابة إلى ما هو وافد إليها مِنْ بيئة غربية غريبة عنها، بل نلفت النظر إلى أن "الكوزموبوليتانية" - (المواطنة العالمية) التي يدعو إليها "هابرماس"، دونها عقبات وعراقيل جمّة، أصعبها تلك المعوقات التي يولّدها الغرب نفسه أمام الآخرين، لأنه لم يقم بمراجعة الأسباب التاريخية لاستنكاف الآخرين ونفورهم من حداثة، حيّد فيها الغرب أصوله اللاهوتية - السياسية خارج نطاق بناء دولة مدنية، ما زالت بالنسبة إلى المحليين الآخرين، تطل عليهم على الحراب الصليبية، بكل ما فيها من تنابذ وتنافس سياسي قديم.

ليست المشكلة إذاً، فيما إذا كان هذا الربط صحيحاً أم لا، بل في اقتناع الآخرين بالمصلحة في تبنّي ما يعتبرونه غريباً عن أصالتهم المتجوهرة هي التالية في مواصفات ضدية تغذي عصبية الشرقيين بقدر تغذيتها لتعصب الغربيين أنفسهم، فالواحدة تتعيش من الأخرى، في دوامة، يشترط الخروج منها بداية، التواضع في إسداء النصائح مِنْ فوق... إلى من هم تحت... وإلى عدم الكيل بمكيالين في السياسة الدولية للغرب، لاسيما وأنه "يوجد ما قد نسميه "الارتياب ما بعد الاستعماري" أي الشك في أن الكوزموبوليتانية الغربية ترتبط

بعمق "بالكوزمولوجيا" الغربية. وهذا هو معنى أن الفكرة ذاتها التي تقول بأن تصبح مواطناً عالمياً ستؤدي حتماً إلى توليد النظرة العالمية الأخلاقية والفكرية الراسخة الخاصة بالغرب: افتراضاتها المعرفية والوجودية والمعيارية" ([138]).

إن ظاهرة العولمة الآخذة في التعاظم، بما لا يمكن الرجوع عنها أبداً، تنطوي على مشتقات قيمية موسومة بهوية غربية، ما زالت بالنسبة إلى جموع الشرقيين، تشكل مصدر تهديد، ليس لأنها كذلك، بل لأن الغرب لم يقمْ بمراجعة ما يدحض نيّته في السيطرة والاستحواذ على مجتمعات، لدغها الاستعمار في الماضي القريب، فباتت تستذكر ألمها من اللدغة تلك، كلما جاء إليها شيء من الغرب.

لذا، إن مناهضة العولمة في العالم الشرقي لها مسوغاتها التاريخية المستمدة من عدم تحمل الغرب لمسؤوليته الأخلاقية تجاه الشعوب التي استُغلت على النحو الذي جعلها ترتاب، كلما فكّرت بأن تخطو خطوة تجاه النموذج الغربي. ورغم أن توصيفاً لواقع الحال كهذا، لا يُبرئ الشعوب التي ما زالت تعيش، ردة فعل عقيمة على ما أصابها في الماضي من المسؤولية حيال الحاضر، ينبري أمامنا سؤال أخلاقي مشروع: هل ضرر الشعوب الشرقية من تزمتها وتعصبها

---

[138] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 173 - 174.

وانكماشها على نفسها، يصبّ في مصلحة بقاء الغرب متفوقاً؟

أو هل يتحمل الغرب مسؤوليته التاريخية ويشرع في تسديد فاتورة مستحقة عليه، لها أثمان باهظة على مستوى ارتداداتها السلبية على رفاه مجتمعاته ونعيمها، ويعترف بأن للآخرين عليه حق الانتفاع بمقدرات تكنولوجياه، تكفيراً عن ذنب استنزافه لهم، أو استحصاله منهم على ما لا يحق له من خيرات مسلوبة؟

الفصل الخامس

الاستشراق هوية أمّة مأزومة

القومية ظلام عصر التنوير

إن الجامع المشترك بين المختلفين على تفسير علّة الاستشراق ونتائجه ينحصر في اتفاقهم على أنها ظاهرة غربية، ارتبطت بمرحلة تاريخية، تزامنت مع بزوغ الفكر القومي وأفول الذهنية الدينية في أوروبا، مما يعني أنها اتسقت مع النزعة القومية المتصاعدة في النظرة إلى الآخر والموقف منه، بطريقة، لا تسمح بقطع الاستشراق عن المنحى القومي الذي نشأ على هدي تحولات النظام الرأسمالي وتأثيراته داخل القارة الأوروبية وخارجها على السواء. وبحسب "بندكت أندرسون" "إن القومية ينبغي أن

تُفهم عبر ربطها بالنظم الثقافية الكبرى التي سبقتها وانبثقت عنها - مثلما انبثقت ضدها - إلى الوجود، وليس عبر ربطها بإيديولوجيات سياسية متبناة بوعي ذاتي..." ([139]).

ومِنَ الجدير ذكره هو أن لا مصادفة في لقاء الاستشراق كظاهرة معبّرة عن نزعة الغرب إلى التجوهر في إطار قومي منبثق من تراث يوناني - روماني، صبّ في مسيحية أوروبا التي عززت هذه الخواص بما أدى إلى انصهارها في فكرة الأمة التي بات عليها أن تملأ الفراغ الناجم عن تجاوز الذهنية الدينية، فأدت دوراً وظائفياً عظيماً في حل المعضلة الوجودية للبشر؛ حيث "إن قرن التنوير، العلمانية العقلانية، [بحسب أندرسون] جلب معه ظلماته الحديثة، ولكن مع جزر الاعتقاد الديني، لم يتلاشَ العذاب الذي شكل جزءاً من الإيمان... فقد كان المطلوب تحويلاً علمانياً للفناء إلى استمرار، والاعتباط إلى معنى. وسنرى أنه ما من شيء مؤهل لتحقيق هذه الغاية خيراً من فكرة الأمة. وإذا كانت الدولة - الأمة تعد، على نطاق واسع، جديدة وتاريخية، فإن الأمم التي تشكل هذه الدول تعبيراً سياسياً عنها، تحوم على الدوام

[139] بندكت أندرسون: الثقافة ومنابع الوعي القومي، ترجمة د. فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بيروت، بدون تاريخ، ص 5.

من أقصى نقاط الماضي الغابر، والأكثر من ذلك، أنها تنزلق إلى أقصى تخوم المستقبل اللامتناهي" ([140]). وبهذا المعنى، إن المفارقة الواضحة، بين علمانية الغرب على مستوى أفكاره التنويرية والتحديثية، من جهة وظلاميته على مستوى النظرة العرقية - القومية المتزمتة إلى الآخر من جهة ثانية، وجد لها "أندرسون" تفسيراً منطقياً في ما لا إرادة للغربيين به، ذلك أن محمول الإرث الديني، انتقل عبئاً ملحاً على الفكر القومي، بحيث إن ميتافيزيقيا الدين ارتقت إلى مستوى انتماء جديد، أو الأحرى تكيّفت مع الوجه الذي صيّرها ميتافيزيقيا قومية أشد ضراوة وبأساً في ما أدت إليه من اقتتال داخل القارة الأوروبية، حيث اندلعت من جرائها حروب ونزاعات رهيبة، توجّتها حرب عالمية ثانية، راح ضحيتها ملايين البشر، وهذا بمنزلة تدمير للذات، ذلك أن أثمان تمادي النزعة القومية قد وصلت إلى حدّ شوفيني - كوارثي، أدى بهذا الفكر إلى أن يستنفد نفسه، لمصلحة ما نعيشه اليوم من مخاض، لم يرس على الشكل الذي يسم مرحلة ما بعد الفكر القومي. بعد أن خاضت أوروبا مع نفسها صراعاً قومياً مريراً، ارتسم بمؤداه ما اصطلح على تسميته العولمة.

[140] بندكت أندرسون، الثقافة ومنابع الوعي القومي، المصدر نفسه، ص 5.

وعلى هذا الأساس، فالاستشراق الذي عبّر عن مشتقات فكر الأمة الغربية إزاء الأمم الشرقية البعيدة، ارتبط بدينامية العصب القومي الناهض حديثاً على حساب العصب الديني، وليس بديلاً منه.

لذا، فتواشج النزعة الدينية التي كانت مهيمنة بقوة مع النزعة القومية الناشئة، أدى إلى تهجينات "هووية"، تجوهرت في تصنيف الاستشراق وتميزه بين غربية الديانة المسيحية وشرقيتها، فاستبدل التقسيم الديني بتقسيم من نوع آخر، طغى عليه الفرز على أساس الإقليم، الجغرافيا واللغة. وفي هذا الصدد، مع تقديرنا لما اعترف به "أندرسون" (كشاهد من أهله)؛ غير أنه لم يدلّنا تماماً على ضالة الاستشراق وعثراته البنيوية المتجذرة بما يتجاوز الفكر القومي إلى ما قبله... أي إلى اعتبارات تاريخية مترامية، تتعلق بالأسباب التي جعلت الفكر القومي يظهر بمظهر الوارث، أو الأحرى الحامل لتمايزات واختلافات، ذات طابع جوهري، يخدم منطق الانتماء إلى هوية غربية، احتاج إلى مثلها وعيهم العمومي. إلا أن ما هو جدير بالاهتمام عند "أندرسون"، هو ربطه نشأة الوعي القومي في الغرب باندفاع المشروع الرأسمالي الذي اتسم في ذاك الوقت، أي في القرن الثامن عشر بصناعة الكتب ونشرها في السوق بما أدى إلى تشكل

فئات وجماعات جديدة "وما جعل هذه الجماعات الجديدة قابلة للتخيل بالمعنى الإيجابي، فهو التفاعل شبه التصادفي، أو العرضي، ولكن المتفجّر بين نظام الإنتاج وعلاقات الإنتاج (الرأسمالية) وتكنولوجيا الاتصالات (الطباعة وحتمية التنوع اللغوي للبشر... وما مِنْ شيء حقق جمع اللغات المحلية أكثر من الرأسمالية التي أبدعت، في إطار الحدود المفروضة من النحو وبناء الجمل، لغات - طباعية يُعاد إنتاجها ميكانيكياً (آلياً) وقادرة على الانتشار في مسارب السوق، [ويتابع أندرسون فرضيته بالقول]: إن هذه اللغات الطباعية أرست الأساس للوعي القومي في ثلاث طرق: أولاً وقبل كل شيء: خلقت هذه اللغات - الطباعية حقولاً موحّدة للتبادل والاتصالات... إلخ ثانياً، إن الطباعة الرأسمالية أسبغت على اللغة ثباتاً جديداً، ساعد في بناء صورة الماضي السحيق التي تحتل مركز الثقل في الفكرة الذاتية عن الأمم... إلخ ثالثاً إن الطباعة الرأسمالية خلقت لغات - لـ - السلطة... إلخ" ([141]). وهنا، لسنا بصدد عقد مقارنة معيارية بين تأثير الطور الرأسمالي الذي ازدهرت فيه طباعة الكتب ونشرها في

[141] بندكت أندرسون: الثقافة ومنابع الوعي القومي، المصدر نفسه، ص 26 - 28 - 29.

نشأة الوعي القومي، بطور رأسمالي آخر، أدت مستحدثاته إلى تبدّل في المعاني والقيم الإنسانية، نتيجة وسائط اتصال ووسائل تكنولوجية متطورة، غيّرت من المفاهيم والمعايير التي أضحت مستلبة برمتها إلى ما جعل الناس يعيشون اليوم فقط من أجل أن يستهلكوا منتوجات العولمة. غير أننا نجد أنفسنا أمام تأثير المنحى الاقتصادي الفاقع في كلا الطورين، مما يعني أن التبدل في وسائل الإنتاج وعلاقاته، أدى إلى ظهور وعي قومي مرتبط بعلاقة جدلية بالأسباب المادية لنشأته. لذا، فالتبدل في الوسائل والعلاقات الإنتاجية نفسها، أدى إلى بروز علامات وعي أممي (معولم)، يعمل على قضم الوعي القومي شيئاً فشيئاً، بما ينذر بولادة وعي بديل، ما زال يبحث عن نفسه، لإزاحة الوعي القومي الذي جاء استجابة لضرورات مرحلة تاريخية انقضت لمصلحة مرحلة جديدة، حيث "من الأرجح أن تبقى الثقافات القومية أقطاباً بالغة الأهمية في تحديد الهوية الثقافية في المستقبل المنظور، لكنني أعتقد [والكلام لـ توملينسون] أنه مِن المؤكد أن نمط تحديد الهوية والتجربة الثقافيتين سيتأثر بالعلاقات المتبادلة متعددة الأشكال والمعقدة وبالاختراقات، والتحولات الثقافية المفاجئة التي تميّز العولمة في مرحلتنا الحالية من

الحداثة" ([142]). وهنا، بعد أن لمسنا العلاقة الوطيدة بين نشأة الاستشراق وتنامي النزعة القومية، من الطبيعي أن يتأثر كل طرف بمآل التحول في الطرف الثاني، ليغدو الكلام على متغيرات النزعة القومية في بداية القرن الواحد والعشرين، كلاماً على تحول أكيد في النظرة الاستشراقية التي شهدت تراجعاً على مستوى المتخصصين بشأنها، مِنْ دون أن يتقلص وبالقدر نفسه تأثيرها في الوعي الغربي الذي يخضع اليوم لتدجينات بديلة، أدهى من سابقاتها، حيث إن الاستشراق بات جزءاً من مكونات ذهنية طافحة بالتصورات المسبقة عن الشرق، على أنه مفهوم، محفوظ ومُدرك من نمطية أهله المتخلفين والمحافظين؛ على شاكلة ما تظهره وسائل الإعلام والدعاية الغربية، عندئذ يغدو وجود العربي المسلم مثلاً، رديفاً لوجود الجمال والحطّ من شأن المرأة، إضافة إلى الكرم، والسذاجة والفوضى واللاانتظام.

ففي الوقت الذي يشهد الغرب تراخي النزعة القومية واضمحلالها، بعد أن استنفدتها التجربة الكوارثية والمريعة مع ألمانيا النازية، كما ذكرنا آنفاً، وفي ظل المتغيرات على مستوى الإنتاج وعلاقاته التي جعلت العالم على درجة كبيرة

[142] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، المصدر نفسه، ص 144.

من الترابط والتشابك في مصالحه الاقتصادية والثقافية والسياسية، وبفعل نشوء طبقة رأسمالية جديدة، من جرّاء طفو الرساميل التجارية العابرة لحدود الأمة أو الدولة القومية؛ ثمة متغيرات نوعية هائلة إذاً، طالت كل أوجه حياة البشر في زمن العولمة التي ما زال حراكها مستعراً ومخيفاً إلى حدّ يصعب معه التنبؤ بمآل العالم بعد عشرين سنة. ومع ذلك نجد أن المجتمع الغربي ما زال متمسّكاً بشيء من صوره النمطية عن الشرق، على أن وجوده "فولكلور" لحداثة الغرب وتطوره؛ فعلى الرغم من التقارب الذي وفرته وسائط الاتصال ووسائل الإعلام والتكنولوجيا، ورغم احتكاكهم بأعداد مليونية من الشرقيين الوافدين إلى الغرب إما لإيجاد فرصة عمل، وإما للتمتع برفاه النموذج الغربي الذي يشترط بدوره التزاماً حقوقياً بقوانين الدولة المعنية، كي ينخرط المهاجر ويندمج في تقاليد المجتمع الغربي، يبقى الأمر على حاله، حيث لم يتغير الكثير من الصور النمطية الراسخة في الوجدان الغربي.

ولعل السبب في التشبث بالرأي والموقف من الشرق، يعود إلى ضرورات بنيوية، أبعد بكثير من الرغبة في التمسك برأي قديم، لا يتفق مع المبادئ الحقوقية والأخلاقية لثوراتهم السياسية والاجتماعية، ولعل هذا مرتبط بمخاض بحث الغربيين عن حل للأزمات الناجمة عن هذا الانتقال النوعي

من حالة إلى حالة، بعد أن تحولوا من الفكر القومي إلى حالة جديدة تشي بتفاقم أزماتها المشتقة مِنْ عوامل عديدة، أهمها وأخطرها حالة الاعتراض الناشئة بقوة في أوروبا ضد إدماج المهاجرين الوافدين من أصول إسلامية، أقل شأناً من سكان أوروبا الأصليين. وهذه ثيمة استشراقية بامتياز، ما زالت تفعل فعلها على ما ظهر في الآونة الأخيرة، عندما دفعت بأحد غلاتها المتطرفين (*) في "النروج" وهو شاب ثلاثيني، إلى ارتكاب مجزرة مريعة، وببرودة أعصاب الاسكندنافيين في "أوسلو"، على خلفية دفاعه المشروع عن نقاء قارته الأوروبية من دنس المهاجرين الإسلاميين الذين باتوا يهددون صفاء عرقه المبجّل بخلل ديموغرافي، استفز لديه إحساساً عصبياً دفيناً استعاد فيه الانتماء إلى أوروبا الصليبية وإلى مراجع ورموز أيقونية، كفرسان رهبان الهيكل وريتشار قلب الأسد، حيث إننا بحسب المفكّر الفرنسي "دومينيك ريني": "نحن الآن في عصر استحالة التجاهل، لأننا دخلنا في عملية إعادة تشكيل المجتمعات الأوروبية مِنَ

(*)نقصد الإشارة هنا إلى المجزرة المريعة التي ارتكبها شاب نرويجي متطرف في صيف 2011، وراح ضحيتها عشرات الأبرياء في العاصمة "أوسلو".

الناحيتين الإثنية والثقافية... فيما النموذج أوروبا الصافية عرقياً والمهيمنة سياسياً والقوية اقتصادياً، القادرة على انتزاع إعجاب القادمين الجدد... آخذ بالتلاشي. من هنا ردود الفعل المغالية في شراستها" ([143]). إنها لممانعة حضارية أمام تحول بعض الأنقياء إلى أفراد كوزموبوليتيين.

فبهذا المعنى تمتنع الهويات القومية المزدانة بتاريخ مجيد مِنَ الإنجازات والطهارات عن التفاعل واللقاء مع الهوية الضدّ التي ما من سبب لوجودها، إلا لتشكيل هوية الأنا الراسخة في وجدان الكثيرين من أمثال هذا الشاب النروجي الذي توجّس خوفاً من تهجين ملمحه الأوروبي ومن تعكير صفو إيمانه بمسيحه أيضاً، لأنها تستمد وجودها مِن اختلافها عن إسلام الشرقيين وملمحهم الآسيوي.

إن مواجهة التحولات الحضارية الكبرى بالنزوع إلى الأصولية، علّة متجذرة بطبيعة الانتماء إلى أية هوية، أدينية كانت أم عرقية، أم قومية، حيث تعمد إلى الانكماش على نفسها، والتعصّب ضد الآخر، لحظة شعور أصحابها بخطر تدنيسها بثقافة الغير؛ لكن المفارقة، في أن الغرب يعيش

---

[143] دومينيك ريني: مقابلة مع مجلة نوفل ابزرفاتور، 2011/7/28، تحت عنوان، عملية النروج: مثال لجميع التيارات اليمينية الشعبوية في أوروبا.

اليوم حالة من الرفاه المادي والرخاء الاجتماعي، ينتفي معها أحد أهم أسباب التزمّت والتعصب الذي ما زال لديه في الذهن الغربي مفعول رجعي، أي من تربية استشراقية، شكّلت تراثاً عريقاً، رمى إلى التحذير مِنْ أن مبعث الخطر على الغرب هو الشرق، ومثلما أخفقت جيوش خلفائه المسلمين قديماً من احتلال قارتهم، عليهم الانتباه والحذر من أن يحقق مهاجروه الجدد الهدف الذي عجزت عنه جيوش الإسلام.

ربّ قائل إننا لم نسمع بهذا التحذير، علانيةً، فالرد على هذا يكون، بإظهار فحواه المنبث في الخلفية السيكولوجية التي تتحكم في ذهنية الساسة الغربيين، التي تذهب بحسب "أريك هوبزباوم" "إلى اعتبار أن من الحكمة وجود بعض الأعداء، لكي تفعل وحدة أعضائها فعلها، ولكي تبقى الجماعة واعية لهذه الوحدة باعتبارها مصلحة حيوية لها" ([144]). ذلك أن الالتفاف حول ما يبتغيه التوحّد الوطني والقومي، هو مِنْ ضرورات بقاء الأمم واستمرار الأوطان، لذلك إن الحفاظ على ما يشدّ أواصر الشعوب الداخلية، قد أملى على

[144] أريك هوبزباوم: النزعة القومية أواخر القرن العشرين، ترجمة د. فالح عبد الجبار، دراسات عراقية، بدون تاريخ، ص 11.

الساسة الغربيين الاستفادة من هواجس الخوف من الخطر الداهم على أوطانهم، لاعتبارات وظائفية بحتة، خصوصاً بعد أن أعملوا النقد في تاريخهم الديني والسياسي وجردوه مِنَ الأسباب التي تتأيقن فيها الأحداث والأشخاص والقضايا، ولأن الماضي بالنسبة إلى حاضر أوروبا، بات ماضياً، وجد الغرب نفسه أمام تحديات بنيوية، فرضت عليهم الاستعانة بكل الوسائل التي تبرّر غاية توحيد شعوبها حول هوية غربية، ليس الخطر عليها من الخارج، إنما من داخل تحولات الغرب نفسه.

العولمة ومآل الدولة القومية

إن المجتمعات الغربية، ليست مختلفة عن المجتمعات المحكومة بإحساس شعبوي، رغم طغيان الشعور فيها بفردانية منتمية إلى ما أبقى جذوة انتماء الفرنسي إلى فرنسيته والسويدي إلى سويديته متوقدة بقوة، تضاعفت في الآونة الأخيرة على ما بدا في صعود اليمين المتطرف في أكثر من دولة أوروبية، ليس للردّ على العمالة الأجنبية الوافدة بمعظمها مِنَ القارة الآسيوية، فحسب، بل على ما أطاحته العولمة مِنْ مرتكزات قيمية، عند الأمم الأوروبية التي بدأت تستشعر خطر "الأمركة" المحمولة بأمواج "تسونامي" العولمة. وفي هذا السياق ينبري سؤال هوبزباوم: "فما الذي يجمع، إن

كان هنالك جامع، بين ردود الفعل الإثنية/القومية هذه، والتصاعد الأخير في أجزاء عديدة من الكرة الأرضية للأصولية التي وصفت بأنها تستهوي أناساً لا يتحملون الوجود العشوائي والعرضي المبهمة، ولذلك فهم غالباً ما يتجهون إلى من يقدم لهم أكثر النظريات كمالاً وشمولية ومغالاة لفهم العالم [...] وهذه الأصول التي تؤكدها الأصولية تعود في منشئها دائماً، كما يظن، إلى مرحلة مبكّرة أصيلة ونقية مِن مراحل التاريخ المقدس الخاص للشخص المعني" ([145]).

إن حركات الاحتجاج التي يشهدها المجتمع الغربي، من خلال ظهور أكثر النزعات اليمينية - الدينية تطرفاً، حيال انفتاح أنظمتهم الراهنة على التعددية الثقافية، يعبّر عن امتعاض فئات اجتماعية واسعة عندهم من التحولات المستجدة على الوعي بالأمة. فالغرب، على ما نراه فيه، يخوض اليوم صراعاً شرساً مع نفسه، بغية اقتلاع الوعي القومي الراسخ في تراث بناء الدولة - الأمة، تمهيداً لإحلال وعي جديد، لم ترتسم معالمه، إلا على شكل شعارات، بالمساواة ونبذ العنف وقبول الآخر، وبكل مزاعم حقوق

[145] إريك هوبزباوم: النزعة القومية أواخر القرن العشرين، المصدر نفسه، ص 10 - 11.

الإنسان التي تتطلب برأينا، تمرينات عملانية لقرون عديدة، تعادل مدة ترسيخ الأحكام الاستشراقية التي حكمت الوعي بالآخر لفترات طويلة، حيث إن للمجتمعات الغربية زادها التاريخي المليء بوصفات لصيقة، على درجة مِنَ البداهة، أن صيرت الآخر صورة لنمط ما... ولحالة ما... ولتفكير ما... وعليه، إن قبول التعددية الثقافية داخل الأمة - الدولة، سيواجه حكماً بعراقيل بنيوية وبمطبات استشراقية قائمة في المسار التاريخي الطويل لثقافة، قد تستجيب للمستجدات، إذا ما كانت تنسجم مع إطار تنظيمي، شكل الدولة فيه، لا يتناسب مع دعوة المواطنين إلى التخلي عن أسباب انتمائهم إلى هوية مفعمة بتاريخ قومي، وثقافة قومية، ولغة قومية... إلخ. وفي هذا الصدد، لا يهمنا أن نقيس مدى قبول الغرب بالآخر، ولا أن نُشكِّك في مقدرة انفتاحه على التعدد والتنوع، بعدما قطع أشواطاً بعيدة على درب تحقيق غايات، لا يحكمها الاعتبار الأخلاقي فقط، بل إن ثمّة أسباباً أخرى، وهذا هو الأهم، تتعلق بغير الحاجة إلى هذه الأسبقية الحضارية، وبما لا يتمثل بالمنحى القيادي لتوكيد تفوق الغرب على الآخر، بل ثمة دواعٍ أخرى فرضتها طبيعة التحولات الناجمة عن دينامية التطور الذاتي - الداخلي في المجتمع الغربي وهو يعاني من جراء انفتاحه، أزمات صعبة وتحديات مصيرية، بعد أن أحلّ فيه الوعي الفرداني محل

الوعي القومي الذي بدأ يتلاشى بشكله القديم، لمصلحة عصبية الانتماء إلى ثقافة غربية منفتحة، تدعو إلى التعاون والانفتاح والمساعدة على محاربة الفقر والأمية، عبر جمعيات مدنية تنامت في الآونة الأخيرة واتسعت لتشكل الوجه الجديد لأوروبا اليوم.

فالمجتمع الغربي يعيش الآن هاجس رعب مضاعفاً مِنْ أن تطيح الأعداد الغفيرة للشرقيين الوافدين إلى الغرب ثقافته التعددية وإنجازاته الحضارية تلك التي يكمن ضعفها في نقاط قوتها نفسها، حيث إن لمبادئ، كالتسامح، وقبول المشاركة والاندماج الاجتماعي، مفاعيل سلبية على من بقي في رأسه علائق استشراقية واضحة، أو الأحرى، على مَنْ بقي لديه ذرّة إحساس بالانتماء إلى هوية قومية، سيتم التمسك بها أكثر فأكثر، رداً على ما تنذر به الإحصاءات التي تتوقع انفجاراً ديموغرافياً هائلاً، في حال استمر التناقص العددي المريع في نسبة الولادات بين سكان - أبناء القارة الأوروبية، والازدياد الفاقع في المقابل، في نسبته عند الوافدين إليها مِنَ القارتين الآسيوية والأفريقية. وهذه واحد من التوجسات التي تستثير لدى المنتمين إلى المجتمع الغربي، وَلَه استعادة كل الأقانيم التي يقف عند حدّها الفرز بين أشقر وأسمر، أفريقي وأوروبي، شرقي وغربي... إلخ.

إن ما شهدته ألمانيا من نقاش نظري واسع بين الحقوقيين

والمثقفين حول ضرورة الاندماج الاجتماعي - الإرغامي للوافدين إليها مِنْ مجتمعات شرقية محافظة في تقاليدها وعاداتها، عقب جريمة شرف، راحت ضحيتها فتاة كردية، تحمل الجنسية الألمانية وتتمتع بحقوقها كافة، لا لسبب إلّا لأنها رفضت الزواج بابن عمها غير المقيم على الأراضي الألمانية، فهذا إن دلّنا فهو يدلنا إلى الموجبات القانونية المتقدمة للمواطن الألماني الأصلي، قياساً على تخلف تطبيقها على ألماني وافد، ما زال يعيش على تخوم مجتمع، لم يتقبل بعد التعامل معه كفرد مِنْ أفراده. وبالقدر نفسه يدلّنا هذا أيضاً على الاستنسابية في التعامل مع مبدأ التعددية الثقافية، كذريعة للإبقاء على من هو كردي كردياً والألماني ألمانياً، وإلا ما معنى أن تحافظ جمهورية المواطنة في ألمانيا على حيّز تشريعي ضيّق، يتيح ارتكاب مثل هذه الجريمة المروّعة، بحجة حماية التعدد والتنوّع الثقافي. وما حصل في ألمانيا، هو نموذج عما يحصل في الدول الغربية، ما عدا الولايات المتحدة الأميركية وكندا، لأسباب سآتي على شرحها لاحقاً.

ذلك أن الغرب ما زال يبحث عن سبل حل مشكلة الاندماج الاجتماعي، عبر اقتراحات وتشريعات قانونية متقدمة، تحثّ الوعي العام للمواطنين على زعزعة ثبات تصوراته عن هذا الآخر الذي بات وجوده ضرورة ملحة، لا

لقياس تطور الغرب على ما في الشرق من تخلّف، هذه المرة، بل لحاجة الغرب إلى العمالة الشابة والمتخصصة، كتلك التي يصطفيها من بين جموع المتقدمين بطلب تأشيرة دخول إلى الدول الغربية، والتي لكلٍّ منها مقاربتها في التعامل مع مشكلة الوافدين إليها من دول العالم الثالث، ففرنسا تعالج مشكلة المغاربة والجزائريين، بالاتساق مع أسبابها الداخلية الخاصة في التعامل معهم على هذا النحو لا ذاك، كذلك بريطانيا و... إلخ إلا أميركا وكندا، حيث لا تاريخ استشراقياً يحكم جنوح تشظيهم العرقي، مِنْ أقطار العالم كافة، في اعتمادهم على طرائق براغماتية تنسجم مع طبيعة استحداثهم من مكونات اجتماعية وحضارية متنوعة، ليس فيها موروثات تقليدية، ولا أحكام أو تصورات مسبقة عن الآخر، لأن أميركا برمّتها وإن غلب على مكونها العنصر الأوروبي، إلا أنه استحال إلى آخر، بسبب خلطة تهجينه بأعراق وأجناس أخرى، كما بسبب تمثيله للعنصر المقصي مِن حضارة أوروبا الفتية، أي مِنَ الأوروبيين والآسيويين الذين انعدمت أمامهم فرصة تحقيق أحلامهم في أوطانهم الأصلية.

لهذا، تشكلت أميركا، بدون أرستقراطية، ولا أصول، ولم تحكمها عقدة تفوّق، لأنها متحدّرة مِنَ المهمّشين الذين انخرطوا وتفاعلوا فيما بينهم على النحو الذي جعلهم يشكلون

المكوّن الاجتماعي الرئيسي للولايات المتحدة الأميركية، التي تحمل اليوم لواء العولمة المتوغلة بقوة في ثنايا كل تفكير محلّي، حتى أنها باتت تهدد أحد أهم مداميك العراقة الأوروبية المتمثلة بأرستقراطية ثقافتهم التي انحدر منها الاستشراق التقليدي.

إن الدولة - الأمة ما زالت حيّة تعمل كجهاز سياسي قانوني وتشريعي، وإن بدا عليها وهن الترنّح نتيجة عجز إطارها التنظيمي عن التكيف مع المستجدات الراهنة، لكنها ما زالت صامدة بوجه إعصار العولمة العاتية، لا بل هي تحاول أن تتصدى لها، عبر ملاءمة وظيفتها الاقتصادية، استجابة لضرورات التشجيع الاستثماري العابر لحدود الأمة، على نحو يناقض طبيعة استمرارها من عنصر التجانس القومي، "ولقد قدم مجال واسع من المبررات التاريخية لهذا السعي وراء التجانس القومي [بحسب "ويل كيمليكا"]، لكي تكون أكثر اتحاداً وهي تدافع عن نفسها ضد أعداء الداخل والخارج، أو لتبني التضامن المدني المطلوب لدولة الرفاه؛ أو أن الدولة المتحدة ثقافياً تسهل إدارتها. غير أن هذه الألوان [التبريرات] دعمتها أيديولوجيات عنصرية وعرقية، أكدت أن كلاً من لغة وثقافة مجموعة الأقليات والسكان الأصليين متخلفة ومتدنية، إن لم تكونا بربريتين، ولا تستحق الحماية أو الاحترام، وهناك تنوع منتشر عبر الزمان والمكان

لطريقة غزل هذه الحجج الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية والجغرافية ونسجها معاً في الحكايات التي ترويها الجماعات المسيطرة، لكي تبرّر مشروعاتها في التجانس القومي" ([146]). فالأيديولوجيا التي ذكرها "كيمليكا"، لها جذور ضاربة في عمق الشخصية الوجدانية للغربيين، خصوصاً بعد أن أضفى الاستشراق التقليدي عليها إحساساً بأنها نظريات علمية مرموقة، دعمتها نتائج مختبرات فحص الدم في قياس المنسوب المرتفع لعداوة الرجل الأسود عن الرجل الأبيض، أو خصب الإنجاب عند الآسيويين عن العقم لدى أقرانهم الأميركيين. وإذا ما أردت استكمال هذه المعزوفة أو عرض معادلات من هذا النوع، ما عليك إلا المقارنة بين فوضى وعبثية الأفارقة من جهة والتزام وانتظام الأوروبيين، من جهة ثانية؛ وقس على ذلك الكثير من التقسيمات التي وقف على حدّها الحد بناء الدولة القومية المتجانسة، لغة، تاريخاً وعرقاً... إلخ.

وهنا برز أمامنا السؤال التالي: هل تفككت الدولة القومية في الغرب لمصلحة الدولة التي تتسم بتعددية ثقافية وحضارية؟

[146] ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد 377، 2011، ص 85 - 86.

إننا نشهد صراعاً "انبلاجياً"، تدور رحاه داخل منطق الدولة نفسها، يتمثل في الارتباك حول ما تأسست عليه مِنْ تجانس قومي في إطار تنظيمها وتشريعها لتوجهات سياسية محددة، من جهة، وما تفرضه عليها مستجدات العولمة مِنْ تخلٍّ عن وظيفة تعبئتها الأيديولوجية التي تتعارض مع مستلزمات الانفتاح وجذب الاستثمارات، نزولاً عند مقتضيات الحاجة إلى التفاعل مع الأسواق العالمية، من جهة ثانية، ولعل الدولة التي ما زالت مستمسك الجماهير المتعطشة إلى الانتماء إلى هوية قومية واضحة، ستستمر رغم العثرات، لأنها أسهل بكثيرٍ مِنْ تعقيدات التفاعل "الكوزموبوليتاني" مع هوية جديدة، تحتاج إلى خبرات معرفية وحسّ نخبوي، بإمكانه تقدير أهمية التعددية الثقافية التي ما زالت كمفهوم، متقدمة على وعي العامة الذين يجنحون بطبيعتهم إلى هضم الأشياء السهلة، وليس الأشياء المركبة التي تعد بها العولمة.
وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نقيس مدى استجابة المجتمعات المحلية للعولمة بقياس مستوى التشريعات القانونية التي تحثّ فيها الدولة على حماية التعددية الثقافية، فهذه تنسجم مع مستقبل العولمة، بقدر ما كان ينسجم مفهوم نشأة الدولة مع العصبيات القومية. فالدولة التي رمت إلى رعاية التعدد الثقافي من أجل حماية الأقليات وطمأنتها،

قدّمت صيغاً خلّاقة، وصلت إلى حدّ إعطاء حكم ذاتي للأقليات الوثنية - القومية، تلك المتوجسة مِنْ خطر الذوبان المطلق في لغة الدولة المركزية وتاريخها. هذا هو حال "برشلونة" في إسبانيا، والاتحاد الكونفدرالي السويسري على سبيل المثال لا الحصر، فهذه صيغ هادفة إلى إشراك الأقليات في دور أكبر داخل الدولة، مِن دون إلغاء خاصيتها الأقلوية، ما مِنْ شأنه تعميق الليبرالية والديمقراطية على حساب النعرات العنصرية والعرقية الموروثة، مِنْ دون أن تحلّ هذه المشكلة المتجذّرة، "نظراً إلى المدة الطويلة التي استمرت بها "الهيراركيات" العنصرية والعرقية في الغرب، ورسوخها بشكل عميق في المجتمع، حتى بعد أن تمّ التنصل من الأيديولوجيات العنصرية رسمياً وبوضوح، ولا يمكن أن تبطل هذه الألوان من التفاوت بقرار تشريعي في يوم وليلة" ([147]). لكن تبرز مع هذه العملية طفرات مفاجئة من النعرات العصبية التي تجنح بأصحابها إلى الانفصال، في أطر قومية ضيقة، بعكس منطق العولمة، فهل هذا يعود "إلى أن سياسات التعددية الثقافية قد أعادت في الواقع تدعيم تلك الهيراركيات، عن طريق وصم الآخر بأنه مختلف أو عالة

[147] ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية، المصدر نفسه، ص 206 - 207.

على الآخرين، ومعوز؟" ([148]) بعدما أيقظ الاحتكاك بين الثقافات توقاً تلقائياً إلى مقارنة نباهة واجتهاد هذا العرق عن ذاك، أو هذه الوثنية عن تلك، ليتغذى عندئذ الإحساس بإجحاف مقيت، مِنْ قِبَل الذين يصفون أنفسهم بالفئة الأقدر والأفضل على مَنْ يستشعرون عندها دونية التعامل معهم من فوق، وذلك لأنهم من وثنية أو عرق مختلف؛ أم أن "الإذعان السلبي" ([149])، الذي تفرضه دولة القانون من أجل أن تتعايش وتتجاور الثقافات المتنوعة، تحت سقف تشريعات قانونية، يفي بالحدّ الأدنى، ولا يلبّي طموح الفئات المؤمنة بأحقية تعميم معتقدها الخاص على الآخرين، هو الذي أيقظ الحساسيات الوثنية والدينية بدرجة أقل حدّة في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، منها في المجتمعات الخارجة تواً من الاستعمار، أو من السيطرة الشيوعية.

لا نميل إذاً إلى تغليب الاعتبار الأيديولوجي على واقع احتياج الغرب، خلال صيرورته الحضارية، إلى تحفيز تعدديته الثقافية، نظراً إلى أسباب، ليست محض أخلاقية، فثمة عامل مرتبط بما لا دخل لأنتروبولوجي أو مستشرق به، وهو يتحدّد بآلية عمل الترابطية المعقدة بين الأفكار والواقع، بين

---

[148] ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية، المصدر نفسه، ص 171.

[149] ويل كيمليكا: أوديسا التعددية الثقافية، المصدر نفسه، ص 151.

السوسيولوجيا والاقتصاد، وبكل ما يؤدي إلى رسم وجهة المجتمعات الغربية، التي تقود العالم في منحى حضاري، لا يهمّ. إن ندَّدْتَ به وبنتائجه على خصوصية عالمك الفقير والمستلب لما لا يريد المرء، ما دمت مدفوعاً إليه ليس بقوة الفرض والإملاء، إنما بقوة الإغواء. فالإنسان المعاصر، وبغض النظر عن هويته، يبقى طليقاً حراً في أن يختار نمط عيشه بإرادته الذاتية؛ يستطيع الامتناع عن استهلاك منتوجات العولمة، وله الحق أن يعيش بسلام في قبو أو مغارة بعيدة عن مدن العالم كلها؛ إلا أنه يُخفق، بسبب السرّ، سر تدجين إرادة الإفراد، على نحو ما يُراد لك، كإنسان معاصر أن تكونه، إنساناً مستهلكاً، فتتحدد قيمتك الإنسانية، في زمن العولمة، بقدر ما تستهلك؛ والسر ذاك، لم يعد كذلك بالنظر إلى الجاذبية القاهرة للعولمة التي تتيح لك شتمها والتنديد بها، لكن لا تسمح لك بالتنكر لها. فاستنكر قدر ما تشاء، وأنت منغمس فيها من رأسك حتى أخمص قدميك.

إن ما يهمنا هو نبش جذور الهيمنة الاقتصادية - السياسية الراهنة للغرب على العالم، في سياق التقصي والبحث عن مكمن التقاطع بين الاستشراق والعولمة في حضارة الغرب. "وإحدى الطرق المفضلة للتعبير عن ذلك، هي أن نظرية العولمة ترقى إلى أن تكون نظرية للتغريب، تحت مسمّى آخر، [بحسب توملينسون الذي يضيف] فإن ثمة شكاً في أن

المضمون الأيديولوجي لنظرية التحديث آخذ في الظهور من جديد في نظرية العولمة. وهناك طريقة أخرى لصياغة هذا، تتمثل في المقارنة بين ثنائية التقليد الحداثة مع ثنائية الشرقي - الغربي" ([150]) إن الربط بين الثنائيتين، لا يحتاج إلى مشقّة نظرية، إذ يكفي للمرء أن يُشاهد كيف يتمّ تصوير العربي أو الصيني في الأفلام الغربية - الهوليوودية التي تكتسح أدوار السينما ومعها أيضاً عقول المشاهدين المحليين الذين باتوا مهجوسين بالشهرة العالمية، كطموح معولم، على ما صاروا يؤدونه مِنْ أدوار "فولكلورية" نمطية لثقافتهم الخاصة، حينما يتعلق الأمر بالسعي إلى العالمية التي لا معايير لها إلا في قاموس الذهنية الغربية وذوقها المتشكّل من مخزون تاريخي وتصورات ورغبات، وأحاسيس مفعمة بالمسبقات التي تستجيب لمحاكاة ما ترغب هي فيه، لا لما هو واقع الحال.

وهذه واحدة مِنْ أخطر تدجينات العولمة التي باتت تهدد بمحو أصالة الثقافات المحلية أو على الأقل تحورها، لتغدو زخرفات فولكلورية، تبعث على السخرية منها، أمام عظمة الثقافة الغربية التي تحتل المشهد الثقافي والفني في العالم كله. إن الاستلاب إلى منطق العولمة المتمركزة في الغرب،

[150] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 90 - 91.

كامتداد للتمركز الأوروبي الذي حكم الذهنية الاستشراقية والثقافة الإمبريالية لا يحتاج إلى براهين إضافية، إلا أن أكثر ما يثير حفيظتنا، لا يتعلق بالحكم على ما إذا كان في الاستشراق التقليدي مغالطات جوهرية، أو عرضية، لا تسمح هي مطلقاً بنسف مشروعيته الأبستمولوجية، وإلا لارتد الاستشراق على نفسه، ضرراً، فيما لو كان كله خلقاً إنشائياً لواقع غير موجود، ولكان مِنْ غير الممكن ربط الاستشراق الذي يعبّر عن تمركز الذات الغربية مع العولمة التي استكملت تعزيز التمركز الغربي على خط تاريخي آل إلى ما نعيشه اليوم، مِن اختلال مريع في الاستقطاب والتحشيد المدني بين المركز والأطراف. لقد أضحى العالم كله مُستلباً إلى الغرب، قبلة الرفاه الاقتصادي والرخاء الاجتماعي، لكل شعوب العالم على نحو ما حُوِّرت به مقولة "هربرت ماركيوز" من إنسان ذي بعد واحد، إلى عالم ذي بعد واحد، ينحو منحًى غربياً. كلما ازداد غنىً وتطوراً ازدادت الأطراف تهميشاً وفقراً، من جراء هذا الخلل في الاستقطاب. وإن كان لا أحد يفرض على مواطني دول الأطراف، الهجرة إلى الغرب، إلا أن جاذبية الحياة الغربية وإغواءاتها تؤدي غرض المهمة الخبيثة التي تجعل أسلوب الفرض، بلاهة، لكونها لا تنسجم مع مزاعم حقوق الإنسان والديمقراطية، ولا تنفع في انتقاء العنصر الأحسن والأكفأ من المجتمعات المحلية التي تُترك

لخوائها غير الإنساني، لتستمر دوّامة خلل الاستقطاب المتفاقم بين مركز متطور وأطراف مهمّشة، حيث يتمظهر استبداد الإمبريالية الغربية في زمن العولمة بصورة مبادئ وقوانين حقوقية، تلبس قفازات من حرير في أخذها ما تريد، وفي رميها ما يتعارض مع مصلحتها؛ كل هذا تحت لافتات قانونية محكومة بأولوية المصلحة الغربية في تشريعاتهم وتوجهاتهم السياسية تلك التي لا يوزن فيها مقتل فرنسي مع مقتل يمني مثلاً، لأنّ القيمة الحضارية للأوّل تفوق بأضعاف القيمة الحضارية للثاني؛ وما العطاءات التي تمنحها المنظمات الدولية والجمعيات المدنية في الغرب على شكل مساعدات للشعوب النامية، إلا دليل على ما يستشعره من فائض مقدرة، لا يقتصر نفعها على تعزيز ثقة الغربي بنفسه، بل إنّ ثمّة مصلحة مباشرة يتوخاها الغرب مِنْ تقديماته، استدراراً لأمان العيش بجوار فقراء، قد يتمددون عليه في أية لحظة وقد يقلبون الطاولة على الجميع، لأنّهم لا يملكون ما يخسرون. إن أكثر ما يثير حفيظتنا، كما سبق وذكرنا، هو الانقلاب الوجداني والتحول الفينومينولوجي عند أبناء المهاجرين مِنْ بلدان مهمّشة، لا تلبث أن تتحول في نظر الجيل الثاني إلى أطلال، تبعث على استذكار ما كانت عليه بيوت آبائهم وأجدادهم، لا لأنهم يعصون التقاليد والقيم التي يزرعها الآباء فيهم، بل لقوة كامنة في نمط الحياة الغربية،

وهذا يستوجب الإقرار والاعتراف بملاءمتها لفطرة الإنسان، لا بالمعنى الذي ساقه "فرانسيس فوكوياما" عن مطابقة الصيغة الراهنة للنظام الليبرالي الديمقراطي في الغرب لحاجة الإنسان بالمطلق إلى الاعتراف "التموسي" به، وبرغباته ككيان معنوي، يحتاج فضلاً عن أشيائه المادية المتمثلة بالمنحى الاقتصادي، إلى الكرامة والحرية اللتين تحاكيان حماسته الروحية التي تبرّر إنسانيته (*). إنما بتعبيرها عن درجة أعلى مِنْ تفاعل الإنسان مع احتياجاته المادية والمعنوية، عبر صيغة نظامية متقدمة، تحاكي مستوى وعي الإنسان لذاته، وبشكل يلائم تحوله عن دوغمائية المعتقدات الدينية والقومية التي كانت تحدد هي طريقة تعامله مع معيوشه الجسدي والنفسي، الاقتصادي والسياسي والاجتماعي... إلخ. حيث إن جاذبية نمط الحياة الغربية، تدمج الوافدين إليها بطريقة تراجيدية، حينما تُذيبهم لتحيلهم إلى وقود للآلة الغربية المتوجهة نحو ما لا يعرفه قادة الغرب أنفسهم.

وفي هذا الصدد، ثمة مسؤولية تقع على عاتق المهاجرين الذين ما إن يطأوا أرض الأحلام، حتى ينسوا أصولهم

(*)انظر فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993، ص 181، 182، 184، 200، 201.

الشرقية - الأفريقية أو الآسيوية، مع أن المسألة ليست إرادوية في انجراف معظمهم في مهب نمط حياة، يدفع الجيل الثالث مِنْ أبناء المهاجرين إلى السخرية مِنْ بلاهة أصلهم المتمثل بالسكان المحليين، وإلى التنكر والتعالي على تقاليد وقيم الجماعات التي تحدروا منها، إنها لسخرية من ذاته المتحدرة من مجتمعات، شاء له القدر أن يبتعد عنها، ويولد ابن مهاجر، لا ابن مقيم.

وأياً تكن المسألة، إن منطلق الدعوة إلى التحديث، ينطوي على ما يخجل من إعلانه المتحسّسون من الثنائيات "المانوية" البغيضة، لكنها قائمة في خلفية الدعوة إلى تحديث المجتمعات التقليدية، جرياً على المنوال ذاته لانفصال الغرب عن الشرق، التاريخي عن اللاتاريخي، العاطفي عن العقلاني، والمستبد عن الديمقراطي... إلخ. فإذا ما اعتبرنا أن الفكر القومي قد انبرى في سياق تاريخي بديلاً من شكل الانتماء إلى أرستقراطية طبقية أو دينية، وأنه جاء نتيجة التحول النوعي من إنتاج ريفي - إقطاعي، حيث "كان للنبيل الروسي نقاط مشتركة مع النبيل الفرنسي، أكثر منه مع فلاح روسي يعيش معه على أراضيه، فالنبيل الروسي لا يشترك فقط في وضعيته الاجتماعية مع النبيل الفرنسي بل كان يتكلم لغة هذا الأخير... [إضافة يقول فوكوياما] لقد امحت الفروقات الاجتماعية السابقة، أكانت طبقية، أم أسرية، أم

قبلية أمام مستلزمات حركية العمل، دون أن تترك للأفراد إلا اللغة والثقافة اللغوية المشتركتين، وذلك كشكل ارتباط اجتماعي. فكانت القومية أساساً لحركة التصنيع وللأيديولوجيات الديمقراطية والمساواتية المرافقة لها" ([151]).

هذا يعني، أن القومية كفكر، قد عكست واقع حال علاقات الإنتاج والوعي الناجم عنها بطريقة أدت في القرون الثلاثة السابقة إلى أزمات داخل القارة الأوروبية التي شهدت طفرة صناعية، تلازمت مع ظاهرة الاستشراق التقليدي المرتبط بشكل من أشكال الفكر القومي الذي يعتبره "فوكوياما" تقدمياً بالقياس على ما قبله... تماماً مثلما قد يأتي في المستقبل من يعتبر أن الثقافة الإمبريالية المرتبطة بنزعة التمركز الأوروبي، إنما هي تحديث ثوري بالقياس على ما قبلها...

على كل حال إن منطق التحولات في مراكز هيمنة الإمبريالية الثقافية، تجمع عدداً من خطابات الهيمنة المنفصلة إلى حد ما: "[يقول توملينسون] هيمنة أميركا على أوروبا وهيمنة "الغرب على بقية" أجزاء العالم، وهيمنة القلب على

[151] فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، المصدر نفسه، ص 252.

المحيط، وهيمنة العالم الحديث على العالم التقليدي الآخذ في الاختفاء بسرعة، وهيمنة الرأسمالية على كل شيء وكل شخص تقريباً" ([152]). فالنزعة القومية، لا يقابلها نزعة الهيمنة الإمبريالية، فالأخيرة، أداء للأولى التي لم يرسُ مخاض تحولها بعد على ما يحدد شكل النزوع إلى إطار "هووي" يُحكى فيه عن "كوزموبوليتانية" العولمة التي ما زالت تنحو منحى الارتباط السببي بالمركزية الأوروبية تلك التي لانَ عزمها، ولم تعد بالبأس والشدة التي كانت تهيمن خلالها بداهات استشراقية على درجة من الاستعلاء والغرور الأعمى. لقد أزال التجاور والتقارب والاحتكاك بين العوالم شيئاً مِنَ الغشاوة عن عيون القوميين الأنقياء، فغدت صورة أنفسهم ضبابية، بقدر ضبابية صورة الآخر أيضاً، بعدما أثبتت التجربة أن الفروق التي حددت ماهية الانتماء القومي، لهي اصطناع قومي، أو الأحرى نتيجة مآل الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي ستتغير بحكم طبيعتها الصائرة والسائرة إلى ما يجعل من كل ثبات إيماني، ضرباً مِنَ الميتافيزيقيا التي يصح فيها القول ما يُقال بحق تأريخ الميتافيزيقيا، على اعتبار أن لديه أطواراً مِن النزعات الإيمانية - بالطبيعة والدين والقومية، حتى أنه

[152] د. جون توملينسون: العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 112.

بمستطاعنا اتهام المشدوهين إعجاباً مطلقاً بنهاية التاريخ في النظام العالمي الجديد، أو بالصيغة الليبرالية الديمقراطية للنظام الغربي المعولم على أنهم هم ميتافيزيقيو هذا العصر.

جدل الاستشراق والعولمة

مما لا شك فيه أن عالم اليوم يعيش مخاض تحول، ضخماً، على ما يُستدل مِنْ مؤشرات هذه الطفرة النوعية الناجمة عن ثورة تكنولوجية هائلة، وسَمَتْ مرحلة دخول البشرية الألفية الثالثة بطابع التقارب والترابط والتشابك المعقّد بين عوالم وأمم، كانت متباعدة في علاقاتها المحكومة في الماضي بترسانة هائلة مِن اعتبارات التنابذ القومي - الديني - العرقي... إلخ. ذلك أن الثورة التكنولوجية في وسائل الاتصال ووسائط المعلوماتية، قد أحالت الكلام عن الآخر البعيد والغريب، كلاماً عن إنسان لصيق وأليف، يمكن محادثته والتعرف إليه وإلى نمط حياته، بطريقة تفرض على الطرفين، الأنا والآخر، إعادة النظر بكل ما سمعه، وما تخيله كلاهما عن الآخر على مدى قرون، ترسخت فيها الكثير من الأحكام المسبقة والمواقف الناجمة عن علاقات تاريخية، تبدّلت اليوم، بحيث باتَ كل إصرار على التمسّك بمواقف الأمس، ضرباً مِنَ الإيمان العقائدي المنبتّ في رأينا، بمواقف

السياسات الغربية مِنْ قضايانا العربية الراهنة. وبكلام آخر، يمكن القول، إذا كانت الثورة التكنولوجية، قد أطاحت العقلية الضيقة، وقوّضت أسباب التمركز الأوروبي، إلا أنها لم تجتثّ جذور الاستشراق الراسخ في ذهنية غربية، لم تعد هي نفسها بالتأكيد، لا في النظرة إلى ذاتها ولا إلى الآخر، بعدما ثار الغرب وانقلب على نفسه غير مرة، ناقداً ومشذباً، في سياق إعادة تصويبه لاعوجاجات أبستمولوجية، أدت إلى نتائج باهرة على مستوى استكشافاته النظرية وتطبيقاته العملانية في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

أما حينما نأتي على ذكر النظرة إلى الآخر والموقف منه، فالأمر مختلف، حيث لا نلحظ التبدّل ذاته الذي وإن حصل، إلا أنه بقدر أقل، لا يتماشى مع متغيرات الصعد الأخرى، وهذا يعود، كما سبق وأشرنا، إلى أن الاستشراق في الأصل ليس اختلاقاً معرفياً، ولا يعبّر عن مؤامرة غربية ضد الشرق، لأن هذه هي إفرازات عرضية له، تتعلق بخطاب مستشرقين محددين، وفي لحظات تاريخية معينة؛ إنما هو نتيجة لمآل التطورات المعرفية الناجمة في الغرب عن فائض قوة/معرفة، بالمعنى الذي ساقه "ميشال فوكو" حينما اعتبر أن لا حقيقة خارج سياق مصلحة الذات بوصفها نطاقاً لتمثلات معينة في ظرف تاريخي محدد. "وبأن الفاعل [الأنا] - الأنا العارف جدلاً - هو أيضاً ليس سوى نقطة التقاطع بين مختلف أنظمة

الخطاب الطارئة، المتبدلة، والمتكاثرة، والتي لا تسمح أبداً بالعودة إلى المعايير الناطقة باسم الحقيقة خارج ما هو حالياً، (صالح عن طريق الاعتقاد)" ([153]). ولأن الأنا الفاعل، ليست متجوهرة على ما تدعيه الخطابات التي تفترض أنها تنطق بالحقيقة. فالاستشراق، كاشتقاق عن الذات الغربية العارفة، يعبّر عن تقاطعات أبستمولوجية، تنحو منحى توكيد رغبة الذات الغربية في السيطرة والتفوق، عبر منحى معرفي، طرأت عليه تبدلات جمة، لكنها لم ترتقِ برأينا، إلى مستوى التبدّل النوعي في ميدان علومهم الاجتماعية، لأسباب تتعلق بحاجة الغرب إلى ترجمة مبدأ قوّة/معرفة، بما يتلاءم مع ثورتهم التكنولوجية التي بقي العربي المسلم يُقدّم فيها عبر شاشات التلفزة والسينما بصورة نمطية تخدم غرض تعزيز تفوق الغرب واستمرار سيطرته على أمم العالم وشعوبه على نحو إمبريالي.

وهنا ينبري أمامنا سؤالان: هل باستطاعة أي منّا أن يقيس التبدلات الحاصلة في زمن العولمة على ما لم يتبدّل في الاستشراق؟ وهل صحيح أن الاستشراق بقي هو هو ثابتاً جوهرياً، ولم يتأثر بإعصار العولمة؟

[153] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999، ص 163.

لقد سبق وتطرّقنا إلى بعض التجليات الاستشراقية في مظاهر العولمة الثقافية التي اجتاح فيها الإعلام والإعلان السوقي فضاءاتنا الحياتية، بصورة قامعة بيّنت مدى الاستحواذ والإطباق الذي يمكن للمتفوق أن يمارسه من خلال وسائل ووسائط تكنولوجية، ليس الضرر فيها بذاتها، إنما في طريقة توظيفها الآيل إلى تحقيق هيمنة إمبريالية عبر كيفية التطويع السلعي - الاستهلاكي الذي يكمن عنفه وخبثه في دهاء تمظهراته السلمية، أي في استئثاره بالعقول والأذواق، بطريقة تمنع عن الشخص، سبل اختيار ما يريد، لمصلحة ما يُراد له أن يختار، عبر عملية تدجينية، بالمعنى البنيوي الذي يشرح كيفية خضوع البشر لمكونات بنيوية في اعتقاداتهم وأذواقهم وحتى في رغباتهم.

وعملاً بالقاعدة القائلة بأن الحياة للأبقى والأقوى، نجد أن في الاستشراق ضرورات راهنة ترتبط باحتياج العولمة الراهنة المتمركزة هناك في الغرب إلى استعمال حجج وبراهين استشراقية، بغية تبرير تمركز العولمة في المجتمع الغربي الذي أعاد توضيب مخزون ذاكرته التراثية عن الشرق، بما ينسجم مع حاجته إلى تصوير واقع الأخير على النحو الذي يخدم الغاية الاستراتيجية مِن التمييز وإقامة الحدّ بين ثنائيات "مانوية"، استحال فيها الفرق بين غرب متطور وشرق متخلف، فرقاً بين مجتمع مدني ومجتمع تقليدي، بين

أنظمة ليبرالية وديمقراطية وأنظمة رجعية ومستبدة. وفي هذا الصدد، بقدر ما تعبّر حقيقة الوصف عن واقع الموصوف، إلا أنها تحاكي احتياجات الواصف إلى أن يكون الآخر هو كذلك، سلبياً ونقيضاً أمام إيجابياته التي لا تُضاهى، لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل.

لقد أضحى العالم كله في زمن العولمة، في متناول اليد، وتحت رحمة وسائل الدعاية والإعلام التي صار بوسعها تعبئة الجماهير، عبر حملات دعائية واسعة وممنهجة، لكي يتحول ما هو "صالح عن طريق الاعتقاد" إلى حقيقة، لا تقبل الشك أبداً، وبالمناسبة فالاعتقاد السائد أن إنسان اليوم بات أقرب إلى حقيقة نفسه من الماضي، يثير الشك، بفعل ما تتعرّض له الذات الراهنة مِنْ تدجين محكوم بقالب عولمة، جعلت البشر يستشعرون كينونتهم الإنسانية في استهلاك ما يشاؤون من سلع مادية، حيث لديهم حريتهم في أن يشتموا ويرفضوا وينتخبوا، وهلمجرا من الاختيارات التي تقع، في رأينا، تحت سقف الدعاية الموجهة بأسلوب ذكي. تتبدّى فيها حرية الذات، كما لو أنها صافية وخالية من أي اعتبار، لا تبغيه إرادة الأنا. وهنا يجدر بنا التذكير، أن ضوابط الذات ما قبل العولمة، كانت لا تملك هذه المقدرة الفائقة على تكبيل الأيدي والأرجل وحتى العقول، لسوقها إلى مذبح الاستهلاك السلعي، وهذا ما يدعونا إلى النظر بتمعن في

طريقة تدبيج خطابات الرأي العام، وفي كل ما يقع أمامنا، في الصحف وفي التلفاز، كما في واجهات المحال التجارية، وفي ما يروّجه هذا النجم وذاك السياسي مِن استهدافات تضمينية ترمي كلها إلى جمع البشر بالجملة كقطعان مطواعة، لا تحتاج إلى سوط، ما دامت تمتثل للأوامر بوسائل سلمية، أرقى وأخبث من الضرب والإملاء الذي كان متبعاً بطريقة سافرة وهمجية، ذلك أن القهر الشفاف لهو أرحم في رأينا مِنْ أية ديمقراطية وليبرالية، تنطويان على قهر مضمر كالذي يطيح التنوّع والاختلاف المحكومين فيما مضى بشكل مِنْ أشكال التجانس القبلي - الديني أو العرقي الذي لديه هوامش، وإن كانت متخلِّفة، إلا أنها أرحم مِنَ الإطباق الذي يعدم الأمل، بشيء آخر غير ما توفّره العولمة مِنْ مستلزمات مادية، صارت تحكمنا بقوة الإغواء، لا بقوة الإملاء والفرض.

هل العولمة استلاب مفارق لتدجينات الاستشراق؟!!

تعيش البشرية اليوم تفاعلاً سلبياً، يفرضه إحساس المرء بضرورة مجاراة الآخرين، لا في الانتماء إلى هوية عرقية أو قومية، إنما في استهلاك وشراء ما يستهلكه الآخرون. وهذا نوع من الانتماء المعولم إلى الجماعات المأخوذة بالحديث الموحّد عن جودة الهواتف الجوالة، مِنْ ماركة Nokia مثلاً،

أو عن المذاق الشهي للطبق الذي تقدمه مطاعم KFC ، وعن كل العروض السلعية التي تروّج في الإعلانات التي تلاحق البشر، أينما ذهبوا... وحيثما حلّوا، أكانوا زواراً في مكتب تجاري أو مشاة على قارعة الطريق، أمام شاشة التلفاز في البيت، أو في دور السينما، وكما يقول "فرانك كيلش": "للإعلان تأثير كبير على جميع الخصائص التي تتسم بها حياتنا، فهو يؤثر في نوعية ما نرتديه من ملابس، وفي ماركات ما نستخدمه من سيارات، وفيما نتناوله من مشروبات... وإذا لم نضاهي تلك الشخصيات التي يموج بها عالم الإعلان الخيالي ونحاكيها في السلوك، فإننا لن نكون على القدر المطلوب مِنَ التمدين والتأنق" ([154]). ولا يقتصر الأمر على هذه المؤثرات الفاعلة بقوة في تدجين الناس على ما يجب أن يصيروه، في زمن العولمة.

فالتكنولوجيا الرقمية هي أيضاً في سعي محموم إلى تكديس الأرباح، عبر الاستئثار بعقول الناس وميولهم، وذلك بغية تحويلهم إلى أرقام إحصائية، فتتحدد مكانتهم وفق مستوى مقدرتهم الشرائية، بغض النظر عن الجنس واللون والقومية، من دون أن يعني هذا، أن نتنكر لفوائد

[154] فرانك كيلش: ثورة الإنفوميديا، عالم المعرفة، العدد 253، سلسلة، كانون الثاني 2000، ص 368.

التكنولوجيا، لجهة توفيرها خدمات جمّة على مستوى التفاعل المعلوماتي والاتصال الإلكتروني، المتنامي بطريقة مذهلة مع تقدم "ثورة "الإنفوميديا"، بكل عجائبها، وما جلبته من تغييرات جذرية" ([155])، طالت أوجه حياتنا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، لكنها أكثر ما أصابت روائز الانتماء "الهووي" إلى خاصيات مجتمعية، باتت مهددة بالذوبان الناجم عن التفاعل الحتمي مع تكنولوجيا المعلومات العابرة لحدود الدول والقارات، بما ينذر بانتفاء عامل الجغرافيا التخيلية الذي أدى دوراً، لا بأس به في تشكيل دعائم الهويات الضيقة، مِنْ قومية - دينية أو عرقية، فإذا كانت النصوص التاريخية كلها المكتوبة منها والمحكية، قد شكلت المساهمة الأهم في تكوين وعي الغربي بنفسه وبالآخر، بحيث كما يقول "كريستوفر نوريس": "لن يكون ثمّة مِنْ مهرب من الاستنتاج النسبوي، مِنْ فكرة أن التاريخ بكليته وبشكل حصري نتاج مجموعة مِنَ الأنساق (الهيرمينوطيقية) استراتيجيات إنتاج المعنى، أو المنظومات السردية التي يحدث وأن تشيع ضمن جماعة تأويلية معطاة (given) " ([156]).

[155] فرانك كيلش: ثورة الإنفوميديا، عالم المعرفة، المصدر نفسه، ص 506.

[156] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، مصدر سابق، ص 132.

فالاستشراق إذاً، كنص تاريخي هو أيضاً خاضع لهذه العملية في سياق إنتاجه لمعانٍ ملائمة للوضعية التاريخية التي تحدّد بها مستوى وطريقة تأويل الوقائع المنقولة عن الشرق، فمثلما خضع الاستشراق لشروط استراتيجيات السرد الوصفي - التاريخي، في سياق إنتاج المعنى الخاص بحيثياته، بما أتاح للمستشرقين سبل المعاينة المباشرة عما يوجد في الشرق مِنْ مسافة بعيدة، لم تعد كذلك اليوم، بعدما صار العالم كله في متناول اليد. وكذلك يخضع المنقول عن الشرق في زمن العولمة لاعتبارات التحول الجذري عبر تكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية التي أنتجت شروطاً جديدة لسياقات المعنى "الهيرمينوطيقي". وذلك عبر صور تلفزيونية، حلّت بديلاً من السرد الكتابي، بما صار يسمح لكل مواطن غربي إعادة النظر بموقفه من خلال إجراء تقويم ذاتي فردي لقياس مدى مطابقة واقع الحال في مشاهداته مع المترسب في مخيلته عن هؤلاء البشر الغرباء، المحكوم عليهم في الاستشراق التقليدي، أنهم ذوو صفات جوهرانية، لن تتبدل. وأكثر من ذلك، إن سهولة التنقل والانتقال في أرجاء المعمورة كلها، قد فتحت شهية فضول الغربيين المنعمين بدخل مادي يسمح لأكثرهم بالقيام برحلات سياحية مفعمة بأحاسيس أنتروبولوجية، تشي بنوع من الاستعلاء الاستشراقي، حينما يأتي إلينا الأوروبي مدفوعاً برغبة جامحة في ملامسة الآثار البدائية لحداثته، لكونها

تجاوزت الشيء الذي ما زال قائماً في مجتمعاتنا. وفي المقابل شهد القرن العشرون موجة من الهجرة المعاكسة إلى الغرب، من قبل أبناء العالم الثالث، إما لتحصيل شهادة جامعية مرموقة، وما لإيجاد فرصة عمل لها مردود مالي أفضل؛ وهذه عوامل تندرج في إطار التفاعل والاحتكاك المباشر بين المجتمعات الحديثة، بحيث صار لعاملي البُعد والغرابة اللذين أحاقا الاستشراق التقليدي بشرنقة من الاعتبارات السببية، تأثير ضئيل، أقل من أن يتحكم في النظرة إلى الآخر، وفي الجهتين. لكن وبالرغم مِنْ افتراضنا لما لهذه التحولات مِنْ تأثير نوعي في الذهنية الاستشراقية، إلا أن ثمة ما يشير إلى خلاف ذلك، فيما ساقه الغرب من تبريرات وذرائع سياسية، قبيل بدء حملته العسكرية في حرب الخليج الأولى والثانية. والواضح أن الخلفية الأيديولوجية للشعارات السياسية التي قدّمها قادة الغرب إلى جمهورهم العريض الذي يريد أن يقتنع بسبب منطقي، لشنّ حرب غير متكافئة على العراق، لم تستند إلى ما صرّح به الرئيس الأميركي "بوش" الأب، مِنْ أن نظام صدام حسين لم يشكل تهديداً خطراً على الأمن القومي الأميركي، فحسب، بل على ما جرى مِن الحملات الإعلامية الترويجية التي مهدت لتسويق هذه الهواجس، عبر استنباشها مخزون الذاكرة التراثية التي حوت ترسانة من النعوت

الاستشراقية المنمطة في أحكام مسبقة، ومنذ أمد بعيد، في لاوعي الغربي عن العربي المسلم.

وفي هذا السياق، لست بصدد قياس منسوب قابليات الاستجابة التي كانت متوافرة بقدر كاف لاستثارة مخاوف الغرب من التهديد الذي يمثّله طاغية ومستبد من شرق، هو في عرفهم كذلك، لا ينجب غير طغاة ومستبدين، ليس في قلوبهم رحمة ولا إنسانية، على هذا النحو تمّت "أبلسة" نظام صدام حسين "بحيث إن الحليف أو الحامي السابق لمصالح الولايات المتحدة (في الصراع العراقي الإيراني)، يتحول إلى تهديد لاستقرار المنطقة وهدف لعمل انتقامي ضخم [....] يجب على جيوش العقل وحلفاء العالم ما بعد التاريخي إذن، أن يكبحوا هذا النوع من اللاعقل المعتوه... إن الذي لا يمكن تحمله هو أن يلبس الشيطان لبوس الحداثة" ([157]). والحداثة بالمعنى الذي أفصح عنه "نوريس"، لا تعني التمدن، ولا إحقاق مبادئ الديمقراطية والليبرالية في نظام ديكتاتوري، ارتكب مجازر مريعة بحق شعبه، مِنْ دون أن تُستثار حفيظة الغرب، فغضّ النظر عنها، لأن للنظام وقتذاك، دوراً يؤديه في سياق حفظه المصلحة الاستراتيجية للغرب، في الحرب العراقية ضد إيران.

[157] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، المصدر نفسه، ص 203.

فالحداثة التي لا تُحتمل، ولا تُطاق عندهم عندما تتمثل بالوجه الثاني لمعادلة فوكو هذه: معرفة/قوة. وعليه فالشدة والبأس والقوة التي صار عليها النظام العراقي، تتناقض مع ما يجب أن يكون عليه نظام تقليدي في عالم الشرق، خدمة لأغراض أبستمولوجية واستراتيجية خرقها النظام العراقي عندما ارتكب حماقة اجتياحه الكويت، في عراضة مِنَ القوة المخيفة التي تذرّع بها الغرب في حربه الوقائية، مِنْ أجل إعادة النظام إلى مكانته الأصلية، بالصورة التي تمتثل بها دول الأطراف لمشيئة المركز المتقدم والمتحكّم.

ولكي لا نسترسل في ما يبعدنا عن لبّ القضية، نذكّر بكلام "كيفين روبينز" هذا: "ففي سعيه لتطويق العالم تعلم الغرب كيف يحدد فرادته تجاه الآخر وتجاه اللاأوروبي. وإذا كان الواقع السياسي في جوهره واقع صراعات وخصومات دائمة، فإن تصوّر شرق متخيّل قد ساهم بإضفاء عنصر الوحدة والتماسك على فكرة الغرب. هذا الشرق، علاوة على ذلك، يمثل أوروبا و(تالياً أميركا) تفوقها معكوساً هناك... وقد يكون جوهرياً، كما يبدو" ([158])، لعل "روبينز" لم يأتِ بجديد على ما فصّله سعيد، عندما فكّك علّة التمركز الأوروبي ذاك

[158] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، المصدر نفسه، ص 201.

المتجلي في استشراقه وفي ثقافته الإمبريالية الطافحة بالأمثلة الدالة، وإن كانت مضمرة واستنتاجية، وبالشوفينية والعنصرية وبكل التصورات النمطية المسبقة التي حكمت نظرة الغربي إلى الشرقي؛ ويبدو أن ديمومة هذه المغالطة الانحيازية في الذهنية الغربية، ليست عرضية، بدليل استمرارها، فهي مرتبطة بالمكونات البنيوية للهوية الغربية التي وجدت نفسها اليوم في زمن العولمة بأمسّ الحاجة إلى التماسك، عبر استعادة أسباب الانتماء القومي الذي زعم الغرب تجاوزه، منذ أن جرى تعويم فكرة التعددية الثقافية، ومبادئ حقوق الإنسان في ثقافتهم التي باتت تعيش اليوم، ازدواجية الحاجة إلى النقيضين، ضرورة التماسك والتعاضد "الهووي" ضد أخطار الذوبان التفاعلي من ناحية، ومن ناحية ثانية ضرورة السير بالوجهة التي أرساها الانفتاح والتسامح في ثقافتهم التنويرية الراهنة.

ولأن المواءمة بين العنصرية والانفتاح، شبه مستحيلة، كان لا بد لهم مِنْ إبراز عداوة الآخر الرهيب والمتوحش والخطر، مع كل النعوت المتوافرة في خزانتهم التراثية التي تخدم غرض التمسّك بهويتهم الحضارية التي ما زالوا يحتاجون إليها في أدائهم السياسي، حيال الدول والمجتمعات الأخرى.

لقد تمّ "استغلال مخزونهم المتوفّر عن الشخصية الثقافية والصورة "العربية" المنمّطة... أحداث قليلة في التاريخ الحديث استطاعت أن تنجح [كحرب الخليج] في خلق فورة مِن الرهاب والمخاوف اللاعقلانية المكرسة في خدمة الرغبة الإمبريالية في إعادة فرض قيمها وبديهياتها القديمة الإثنو - مركزية" ([159]). والحجة في ذلك، أن التنوير الغربي مِنْ حيث هو معرفة، لا يمكن أن يحصل بمعزل عن فائض القوة الإمبريالية التي تُلزم الغرب بالمحافظة عليها، بدافع إحساس إنساني حضاري أعم، علّه يستطيع تحديث المجتمعات التقليدية، وتنويرها بما فيه خير مصلحة له وللمجتمعات الشرقية. وهذا واحد من تجليات التمركز الأوروبي الذي يتذرع بحجج أخلاقية هذه المرة، مِنْ أجل تغليف النزعة "الإثنومركزية" بعطاءات، تفيد المساكين والفقراء والضعفاء في الشرق، علّ هؤلاء يخرجون من اجترارهم التاريخي أو مأزقهم الحضاري إلى ما يجاري تطور الحضارة الغربية التي لها مصلحة في ردم الهوّة الشاسعة بين المجتمعات التقليدية... عما بعد حداثتها، لكي تستوي الأمور، بلا مطبّات فجائية، وبدون عراقيل تعيق منطق استمرار الغرب في الطليعة.

---

[159] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، المصدر نفسه، ص 201 - 202.

بين المزاعم الأخلاقية للعولمة...

والتوجهات الامبريالية للغرب!

وهنا، من المفيد التذكير بما أكّده "رورتي وفيش" "من أن كتابات إدوارد سعيد تكتسب جل مشروعيتها من لغة الاستنكار الأخلاقي، وموقف التحدث باسم ثقافة مقموعة (oppressed) يُساء تمثيلها (misrepresented) ... [فبحسب نوريس] إن حرب الخليج تقدم نموذجاً للطريقة التي تمّ من خلالها استغلال هذه الفبركات الثقافية الجاهزة، المترسبة في العمق، ووضعها في خدمة الحملة الأخلاقية ذات اللكنة العنصرية الثابتة [ويضيف...] لا بد للتحليل أن يتطرق دائماً لتصورات الأخطاء، التناقضات أو البؤر التي تسم الأيديولوجيا السائدة، وهذا ممكن فقط إذا قبل المرء بمبادئ الفكر العقلاني، أي بمعايير الأرضيات الملائمة للمشروعية البرهانية، واحترام قواعد المنطق" ([160]). فإذا صحّ هذا، فإن سعيد لم يكتب في الاستشراق، إلا للتنديد بالمشروعية الأخلاقية التي يدعيها الغرب في نفسه، فكان نقده للاستشراق إذاً، لا يرمي إلى مساعدة مجتمعات الشرق التي تحتاج إلى شيء آخر، أي إلى الاعتراف بضعفها، أكثر مما

[160] كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، المصدر نفسه، ص 204 - 205.

تحتاج إلى رمي هوانها وضعفها على ما يحوكه الغرب مِنْ خطط ومؤامرات، مِنْ شأن التركيز عليها وإبرازها على هذا الشكل أن يُعمي مجتمعاتنا عن النظر في واقع الحال، ويعفيها مِن المبادرة إلى تحمّل مسؤولية القفز والتحول إلى حداثة، مرجأة، بسبب هيمنة لغة التنديد، عندنا، على المساحة كلها، بحيث لم يعد لدينا من متسع لغير الاستنكار الدائم لكوننا ضحايا، هيمنة الإمبريالية الغربية، ليس إلا.

فمن الناحية البراغماتية، لا يمكن للمقتدر، إلا أن يُمارس قوته وسطوته بطبيعة مكانته المتفوقة على الآخرين، هذا بالمعنى "النيتشوي" الذي لم يعِرْ الاعتبارات الأخلاقية أي اهتمام، بل بالعكس، اعتبرها معوقات اختلقها الإنسان لنفسه من أجل غايات ميتافيزيقية، شوّهت فطرته على نحو ما تمليه اعتقادات وظنون، لا تفي حق وجوده، ككائن متسلط في أصل غريزته التي تتخذ أشكالاً مختلفة، تتحدد بها الوضعية التاريخية لمراحل البشرية جمعاء.

لقد أبْرَزَ سعيد الحجة الأخلاقية للمجتمعات الغربية التي تدعي التزامها الصريح مبادئ حقوق الإنسان، والتي نصّت في المادتين الأولى والثانية منها على أن: "يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، هم موهوبو العقل والضمير وعليهم أن يُعامل واحدهم الآخر بروح مِنَ الإخاء... 2 - من حق كل إنسان أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات،

دون تمييز من أي نوع، كالتمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، بسبب الرأي السياسي أو غيره، بسبب الأصل القومي أو الاجتماعي، بسبب الممتلك، أو المنبت، أو وضع آخر. إلى ذلك لا يقام أي تمييز على أساس الوضع السياسي، أو القانوني، أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً، أم تحت الوصاية، أم مفتقداً الحكم الذاتي، أم خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته" (*). تعبّر هذه المبادئ إذاً، عن حاجة الغرب إلى اجتثاث آفة التمييز العنصري والعرقي، لكي يُماشي انفتاحه على الشعوب والأمم الأخرى، عبر ثقافة ثورية، مضادة لتصوراته السابقة في النظرة إلى الآخر.

وبالمعنى النيتشوي أيضاً، نجد أن ثمة صراعاً دائماً يخوضه الضعفاء ضد أقوياء، لا يعمدون إلى إذلالهم، إنما طبيعة العلاقة اللامتكافئة بين الطرفين، يكتنفها إحساس بالذل والهوان الناجم عن عجز الضعيف عن عدم القدرة على الردّ الندي لمجاراة محاسن القوي ومساوئه. وبحسب الفيلسوف الفرنسي "جان بودريارد": "فلكي نفهم ما تكنّه البقية الباقية من العالم من حقد حيال الغرب، يتعيّن علينا أن نعكس كل

(*)المادتان الأولى والثانية، في الإعلان العالمي لشرعة حقوق الإنسان الصادر في 10 كانون الأول 1948، عن الجمعية العامة للأمم المتحدة.

أحكامنا المسبقة. إنه ليس حقد الذين أخذ منهم كل شيء ولم يعطوا، في المقابل شيئاً، بل هو حقد الذين أعطي لهم كل شيء مِنْ دون أن يتمكنوا من العطاء في المقابل. إنه ليس حقد سلب للحقوق أو الاستغلال، بل حقد الإذلال... [ويضيف بودريارد] إن شرط كل هيمنة هو غياب المقابل، ودائماً بحسب القاعدة الأساسية. فالعطاء الأحادي الجانب هو فعل سلطان. وإمبراطورية الخير، عنف الخير، يكمن تحديداً في العطاء من دون مقابل ممكن. أي الحلول محل اللـه، أو محل السيد الذي يُبقي على حياة العبد لقاء عمله" ([161]). وعليه يترتب على ما ساقه "بودريارد" هنا، حصول ردات فعل انتقامية، من أجل توكيد أحقية الذات في الوجود، على غرار ما يوجد في الآخر، والمشكلة هنا، لا تكمن في هيمنة المراكز الغربية على ما عداها في الأطراف، فحسب، إنما في استحواذ فكرة الردّ الانتقامي وهيمنتها على مَنْ يحتاج أكثر إلى الهدوء والتروي في تشخيص علّة ضعفه، ما من شأنه أن يتمكّن من مواجهة الأسباب التي تكمن، معظم الأحيان، داخل ذات، ترزح تحت حمل موروثات قيم

[161] جان بودريارد: ذهنية الإرهاب، عنف العولمة، إعداد وترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 129 - 130.

وعلاقات تقليدية، فيها المشكلة، ومنها ينطلق حل الشروع في التفاعل مع الآخر، بدل رفضه والانتقام مِنْ أفضليته.

رامَ سعيد محاربة خصمه الغربي في عين نفسه، حينما انتشل من بين مزاعمه الحضارية، أقوالاً ومفاهيم، تدحض مشروعية أفعاله المتمثلة بهيمنة إمبريالية، تتناقض مع الوجه التنويري لثقافة الغرب التحررية.

إذ كيف لمن يدّعي حمل لواء الديمقراطية والليبرالية، أن يُمارس خلاف ما تدعو إليه ديمقراطيته؟ وكيف لمبادئ حقوق إنسانه، أن تسلب حق العالم الثالث في التصرف بمقدراته المادية، وتوجهاته السياسية؟ وقس على هذا، الكثير من الممارسات التي عبّرت في الآونة الأخيرة عن المغزى التمييزي - التفريقي ذاته في توجهات الاستراتيجية الغربية حيال المجتمعات العربية الإسلامية، التي ليس لها أن تطالب بحقها في استعادة فلسطين، وسائر الأراضي العربية المحتلة من العدو الإسرائيلي، لأن الأخير يشكّل ببساطة، امتداداً حضارياً للغرب، بحيث يجب ألا يوزن وجوده، ولا سياسته بميزان السلوك الهمجي لشعوب، لها في ذاكرة المجتمعات الغربية صفات ونعوت ملائمة لوضعية استمرارها تحت وصاية أنظمة كولونيالية، أو تحت رحمة احتلال إسرائيلي، أفضل بما لا يُقاس مطلقاً بحكم المحليين لأنفسهم. وهذا واحد من تجليات الذهنية الاستشراقية التي ما زال الغرب يستفيد منها

في تسويق سياسات غير أخلاقية، تجاه دول العالم العربي، أمام الجمهور الغربي نفسه الذي تحول إلى قيم إنسانية ومبادئ حقوقية، ما زالت برأينا في طور التمرين والتجريب المتواصل، على أمل أن يرسو على ما يتخلّى فيه العقل الغربي عن بقايا موروثات الاستشراق التقليدي، أو تجسيدات علائق الذهنية القروسطية.

إن السؤال عما إذا لم يكن من خيار أمام المقهورين من شعوب العالم الذين يعانون إحساساًً دونياً، مِنْ جراء غطرسة القوى الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، إلا أن يواجهوا هذا الإطباق "العولمي" عبر وسائل عنفية، رائجة اليوم، بقدر ما يروج في الدوائر الغربية استعمال مفهوم "الإرهاب الإسلامي" أو إرهاب الأصوليات الدينية المتطرفة، من إسلامي، مسيحي، يهودي أو بوذي؟ يحيلنا مباشرة على الوقوف على مدى نجاعة المنحى الاستنكاري - التنديدي في لغة سعيد الذي رأى أن ليس أمامه مِنْ سبيل، سوى فضح الآخر بعين نفسه. كأن نقول: انظر يا أيها الليبرالي ماذا فعلت ليبراليتك في العراق، أو يا ديمقراطيي العالم، هل شاهدتم كيف تنكّرت حكوماتكم لنتائج انتخابات حرة ونزيهة في فلسطين المحتلة، لأنها أتت بمنظمة "حماس" الإسلامية؟ وهل سمعتم بالأطفال الذين يتضورون جوعاً في الصومال، من دون أن يرفّ جفن الحكومات الموقّعة على مبادئ حقوق

الإنسان؟ ولأن في الأخلاق عدة أنماط وفق ما قاله نيتشه: "هناك أنماط أخلاق ينبغي أن تبرّر صاحبها أمام الغير، وأنماط أخرى ينبغي أن تطمئنه وتجعله راضياً عن نفسه... وأخرى يريدها لينتقم وأخرى ليختبئ، وأخرى ليسمو ويضع نفسه خارجاً وبعيداً وعالياً... باختصار ليست أنماط الأخلاق سوى لغة رمزية للأشاعير.. [هي] نوع من الاستبداد بـــ الطبيعة والعقل... ذلك أن جوهر الأخلاق وقيمتها التي لا تقدر بثمن هي إنها إكراه طويل" ([162]). فالشعور الأخلاقي الذي يملكه الضعفاء إزاء الأقوياء، يجعلهم من النمط الذي ينحو منحى التنديد بالقوة التي جعلته يعاني وفرتها عند الآخر، بينما لو كانت لديه القدرة والقوة نفسها، لجنح إلى الممارسة التسلطية ذاتها، وبطريقة تستجلب معها نمطاً أخلاقياً من النوع الذي يتحدث فيه الغرب عن تحديث المجتمعات التقليدية وتأهيلها. وهي من النمط الذي تتلطى خلفه الهيمنة الإمبريالية مختبئة خلف ترسانة من المزاعم الأخلاقية، التي ليس لعالمنا العربي، إلا أن يندّد بها إلى حين... أي حتى يقوى ويشتدّ بأسه، عندئذ ستنقلب معاييره حتماً، إلى ما يجعله يتبع نمطاً أخلاقياً ملائماً للوضعية التي صار عليها؛ وقد يغدو

[162] فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الجديد، بيروت، 1995، ص 132.

باستطاعته أن يقاوم الهيمنة الغربية بالنزوع إلى مطارحة إعلامية، يُبرز من خلالها الصورة الهمجية لتوجهات السياسة الغربية، أمام جمهورها الواسع بواسطة الإعلام، وتلك واحدة مِنْ أنجع وسائل الاتصال العالمي الكوني. وعلى العكس، فالتفجيرات الانتحارية، والعنف والإرهاب لن يزيد الأحكام والمفاهيم النمطية في الاستشراق، إلا تعزيماً مضاعفاً، بحيث يرفدها بزخم "المعاصرة".

الإعلام ومحاربة الغرب في عين نفسه...

مع إدراك أهمية الصورة خلال المواجهة الدائرة في زمن العولمة، وعلى مستوى كوني بين مراكز القرار في الدوائر الغربية، من جهة، والأطراف المتمثلة بدول العالم الثالث مِنْ جهة ثانية، تتمّ أكبر عملية تضليل عبر الدعاية وأساليب المراوغة التي توفّر إحكامات مُفزعة للذوق والوعي - العقل الذي يتعرض لقصف يومي عبر شاشة التلفاز التي باتت تؤدي اليوم، دوراً رئيسياً في توجيه الرأي العام وتدجينه عبر سيل من الصور والتقارير والإحصاءات التي يعتمد جلّها على فبركات هادفة، على ما استنتجه "بودريارد من مراقبته للكيفية التي سوّقت بها الحرب الوقائية العادلة في الخليج، ترويجاً لما هو "صالح عن طريق الاعتقاد". بحيث صار "مِنَ السذاجة بمكان أن يستمر المرء بالتفكير ضمن أطر كهذه،

كأن ثمة فرق فعّال تبقّى بين المعرفة الصادقة ونظائرها، مما خلقته استراتيجيات التغطية الإعلامية واستطلاعات الرأي، والمماحكات البرلمانية وغيرها. ذلك أن هذه المؤثرات الإعلامية حقيقية، وقادرة على التأثير بمجرى الأحداث اليومي" ([163]).
ولأن الغرب التكنولوجي يمتلك قدرة وازنة على تأطير الوعي وتعبئته على ما يتناسب مع مصلحته السياسية، أو حاجته الأيديولوجية، يخضع جمهوره، لأوسع عملية تدجين، أو بالأحرى توجيه ممنهج، وفق رؤى استراتيجية، تستعين بالموروثات الاستشراقية عن العرب والمسلمين، بما يتيح لهم توظيفها، خدمةً لسياسة الكيل بمكيالين، أي في الموقف من القصف الإسرائيلي على قطاع غزة مثلاً، ومِنْ ردّ الفلسطينيين عليه!

إن التحكّم في العقول، إن لم نقل التلاعب بها في زمن العولمة، يجري على قدم وساق بواسطة وسائل الاتصال الكوني الذي جعل أصحاب القرار في الغرب أكثر تحكماً وهيمنة على الهوامش التي كانت متروكة بحكم نأيها وبُعدها. أما اليوم، فالأمر لم يعد كذلك أمام هذا الإطباق المريع على مفاصل حياتنا اليومية بسلاسة القهر الإعلامي والإعلاني، وهذا واحد من أدهى أساليب التحكم في عقل

[163] كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، مصدر سابق، ص 10 - 11.

كل مَنْ يرمي بنفسه على الأريكة، أمام الشاشة الصغيرة، عقب ساعات شاقة من العمل المضني لضمان شراء ما يعرض أمام ناظريه؛ كما لو أنها من بداهة الحياة العصرية في زمن العولمة.

فالذوق يُدبّج والقناعات كذلك تُدجّن بطريقة، تثير شكاً في معقولية مبادئ، كالديمقراطية والليبرالية في زمن العولمة التي تسم ناسها بسمة انعدام الأمل، حيث لا مجال لأن تحلم بعالمٍ خالٍ من تكنولوجيا الاتصال والتواصل، ولا يُتاح لك أن تفكر، ولا أن تعمل، ولا حتى أن تشعر بأحاسيس من خارج السيستام المسيطر على ما يجعل قيمة الفرد - الإنسان في استهلاكه، ليس إلا.

فأن تمتنع عن حمل هاتف خلوي، وأن ترفض الاشتراك في شبكة "الفايسبوك" الإلكترونية، فذلك بات من الأمور المستهجنة بالنسبة إلى الإنسان العصري. وأن تشكّك في خبرٍ منقول عن وكالات الأنباء العالمية، أو أن ترتاب في خلفية خبر يتكرر إبرازه، مع أنه ليس بأهمية خبر آخر يتمّ طمسه، أو نقله بطريقة عرضية، فهذا يعني أنك تخالف قناعة السواد الأعظم ممن صاروا مستلبين بالكامل إلى مصدر معلوماتهم الشفوية في خطابات هذا الزعيم أو تلك المحطة، وكل ما حلّ إلهامه محل اللـه.

وكما زعم "بودريارد" حتى "الإرهاب ليس شيئاً يذكر

مِنْ دون وسائل إعلام... ليس هناك استعمال صالح لوسائل الإعلام، فوسائل الإعلام هي جزء لا يتجزأ مِنَ الحدث، ومن الرعب، وقد تؤدي دورها في هذا الاتجاه أو ذاك" ([164]). وبهذا المعنى، لم يعد يصحّ تصنيف وسائل الإعلام كوسيلة، إنما صارت غاية كل من يريد أن يعوّم نفسه ويروّج أفكاره، ويبشّر بآرائه، داعيةً كان، أو سياسياً، مهرّجاً أو فناناً، فالنجومية تصنعها وسائل الإعلام مِن فرط التكرار... فباستطاعة التكرار المستمر، أن يُحوّر الموحش ليصبح أليفاً، حتى أنه قادر على أن يجعلك تصدّق بوجود صحون طائرة، وهذيانات أخرى من نوع أن العربي المسلم هو كذلك يولد إرهابياً بالفطرة.

وأصحاب البشرة السوداء مدمنو مخدرات، وهلمجراً من الأحكام النمطية التي تُخرج الإنسان من وضعيته الظرفية إلى ما يجعله عرقاً مقترناً بصفات جوهرانية خارج التاريخ.

فكما سبق وشرحنا، إن دواعي التشابه بين الجماعات السكانية المتجانسة، ترتبط بعوامل ظرفية، آيلة إلى التبدل، تبعاً لحيثيات ودوافع مادية بالمعنى الخلدوني، لا إلى الثبات الذي يحاكي الوعي العمومي ذاك الذي يجنح إلى تبسيط المعقّد، لكي يهضمه بسهولة نعته بصفة محددة وحكم واضح.

---

[164] جان بودريارد: ذهنية الإرهاب، مصدر سابق، ص 35.

إن القصف اليومي الذي يمارسه الإعلام الغربي، لا يستهدف العقل الغربي، فحسب، بل إن شظاياه تطايرت لتصيب وعي شعوبنا بتصدعات خطيرة، إن لم نقل تشوهات، آلت إلى استلاب بعض النخب المثقفة عندنا، بالدعاية الغربية على النحو الذي جعلهم يقدمون أنفسهم بالصورة التي يستسيغها الجمهور الغربي، وذلك طمعاً في العالمية، على ما بدا في نزوع بعض الروائيين والرسامين وحتى الموسيقيين (*) إلى الشهرة بواسطة أعمال "فولكلورية" تحمل نفساً استشراقياً واضحاً. ربّ قائل: هل مِنْ ضرر في ذلك؟ بالطبع لا، إلا أن المشكلة تكمن في الاستلاب، كبديل من التفاعل مما يجعل ذهن المحليين والمهمشين خاوياً من حس النقد تجاه نظرتهم إلى الذات وإلى الآخر.

(*)نشير هنا إلى أن بعض المبدعين الذين يتوقون إلى الشهرة العالمية في عالمنا العربي، قد عمدوا إلى تقديم أعمال أدبية وفنية طافحة بالمذاق الاستشراقي، كالذي يستهوي الجمهور الغربي، لغرابته، ولما يمثله من فولكلور لحداثة الغرب، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، الطيب صالح في رواية موسم الهجرة إلى الشمال ، وفرقة كركلا اللبنانية، في تقديمها رقصات تعبيرية عن ألف ليلة وليلة.

الفصل السادس

عولمة الإمبراطورية الأميركيةوإرث الاستشراق الأوروبي

إن الدخول في لبّ القضية، يفرض علينا التمعّن في إرهاصات التحول الجدّي في آلية الهيمنة الإمبريالية التي كانت متمركزة في أوروبا، غير العجوز؛ التي كان مِنْ جرّاء سعيها للحفاظ على نقائها الأرستقراطي أن أورثت المهمة، مهمة تجريب المخالطة العرقية والثقافية بين شعوب العالم إلى الولايات المتحدة الأميركية، لاعتبارين اثنين:

- الأول يتمثّل بعجز التكوين الأوروبي التقليدي عن استيعاب ما يتناقض مع صفاء الهوية الأوروبية، فكانت أميركا "البلاهوية" ملاذاً آمناً للمهاجرين من كل حدب وصوب في أرجاء العالم كافة.

- الثاني: يعبّر عن مستوى استغراق الذات الأوروبية في

نفسها، بعد أن أقصت وشذّبت العناصر التي لا تتسق مع أصالتها التقليدية. فأبعدت عنها كأس التجريب وذلك، لأنها لا تتسع لهذا الخضم من التوليف السكاني الغريب العجيب الذي قام على جماجم السكان الأصليين. بالإضافة إلى أن ثمّة كوابح أخلاقية تمنع أوروبا (عصر التنوير) من المجاهرة بما ارتكبه الأوروبيون الأميركيون من حرب إبادة ضد الهنود الحمر. والأهم مِنْ ذلك كله، يكمن في الوظيفة التي بدت تلوح بشائرها في الأفق، منذ أن عمد الأوروبيون إلى دفع أميركا باتجاه قيادة إمبراطورية الغرب، ليس مكافأة لها على تضحياتها الجسيمة في الحرب العالمية الثانية، ولا لأن فتوتها الصاعدة، أصبحت تحصيلاً حاصلاً، فحسب، بل لأن مآل العولمة الداهمة، يتآلف أكثر مع بنية التكوين الأميركي، ولا يتسق أبداً مع أصالة التجذّر التاريخي للهوية الأوروبية التقليدية. أما القول مع هيغل إن "أصل أميركا الحرب ضد الساكن الأصلي... وإن (العالم الأميركي) بتمامه قد انقرض تحت الوطأة القاهرة للأوروبيين [...] وإن هذه الشعوب ذات البنية الضعيفة قد تداعت للانقراض عند التماس مع شعوب أكثر تحضراً وأكثر ثقافة" ([165]). هو توصيف تبشيري، خال من

[165] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، مصدر سابق، ص 79 - 80.

أي معيار أخلاقي، يصحّ فيه ما ساقه نيتشه على لسان زرادشت: "إن الصحراء، قد اهتزت وربت، فتعساً لمن كانوا يحجبون الصحارى" (*). بمعنى أن أميركا حجب مستمر للعنصر البدئي في التاريخ، وذلك أنها حرب ضد المكان، تصحير للوطن. وبمعنى أن أميركا ليست إلا تجاوزاً لما بقي حياً في أوروبا وفاعلاً في بنية مفاهيمية مفعمة بقيم أخلاقية، كانت متمركزة حول الذات الأوروبية، أي في الوجه الذي مثّله الاستشراق، وأميركا منحازة إلى ثقافة إنسانية أعمّ في الوجه الثاني من فلسفتها التنويرية، لكن السمة البارزة في كلا الوجهين، هي طغيان الطابع الأخلاقي القيمي المتراجع، مع دخول الإمبراطورية الأميركية فضاءات معرفية، أعادت ربط المنفعة الذاتية للأفراد والكيانات السياسية بقيم الحضارة الأوروبية التي بات ينطق باسمها في أميركا خليط أممي غريب مِنَ الأعراق والأجناس والهويات، غير المتحدرة من أصل أوروبي، وهذا مكمن قوة الإمبراطورية الأميركية التي بات لديها نزوع مفرط في زمن العولمة، إلى ممارسة دور شرطي العالم، لأنها تمتلك قوة ردع وفرض هائلة، مع أن هذا وحده لا يكفي لتكريس مشروعية استباحة حق الدول في

(*)د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 85 - 86.

تقرير مصيرها، بذريعة حماية مبادئ حقوق الإنسان ومفاهيم الليبرالية والديمقراطية الخاضعة هي بالتالي لمساومات سياسية مكشوفة، تتحدد بنتيجتها مصلحة الغرب في غضّ النظر عن تطبيقها في نظام حليف، وفي التدخل لحمايتها ضد نظام خصم. وبهذا المعنى، "قام الدستور الأميركي على فكرة الإمبراطورية المتوسعة (Empire expansif) في معنى إمبراطورية الحرية... إن الجديد هو امتشاق أميركا لنوع جديد من الحق العالمي... إن المصلحة العامة الجديدة ليست مصلحة إمبريالية، أي مصلحة دولة قومية معينة، بل مصلحة إمبراطورية تُريد أن تتأسس على نظام عالمي جديد. [... ولأميركا] دستور إمبراطوري في معنى أنه تأسس على "نموذج مزدوج: إعادة مفصلة لفضاء مفتوح وإعادة اختراع لعلاقات متباينة ومتفردة باستمرار في نطاق شبكات تقطع أرضاً بلا حدود" ([166]). الإمبراطورية الأميركية وارثة الإمبريالية الأوروبية، صارت إذاً، تعبّر عن مآل التطورات الحضارية وانعكاساتها على وظيفة الدولة وتفاعلها مع هذه الترابطية المعقّدة بين مصالح البشر وقيمها التي اتخذت شكل مبادئ عالمية، بفعل تقارب العالم عبر شبكات اتصال وتواصل إلكتروني.

---

[166] نقلاً عن د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 102 - 103.

لهذا، تأسست "أميركا على نمط دنيوي محايث للسلطة، بوصفها تتكوّن من سلسلة من السلطات التي تنتظم بنفسها وتتوافق مِنْ تلقائها داخل شبكة... تأسيسية مِنَ السلطات والسلطات المضادة التي لئن كانت قائمة على اتساع إمبراطوري، فينبغي أن نميزها بشدة عن أي توسّع إمبريالي بحسب [المفكرين مايكل هاردت وأنطونيو نيغري اللذين] يقولان إن فكرة السيادة بوصفها سلطة آخذة في الاتساع في شكل شبكات محفوظة بشكل متوازن عند ملتقى الطريق الذي يجمع بين مبدأ جمهورية ديمقراطية وفكرة الإمبراطورية. فهذه الأخيرة لا يمكن أن تتصور إلا على شكل جمهورية كونية، شبكة من السلطات والسلطات المضادة ذات بنية معمارية استيعابية وبلا حدود" ([167]). لقد تقصّدنا هنا الإسهاب في هذا الوصف البعيد عن فيلولوجيا الشتائم التي يكيلها المتضررون مِن اتساع الإمبراطورية الأميركية، رغم الكثير مِنَ العثرات الناجمة عن طبيعة هذا الاتساع بذاته. وخصوصاً بعد أن خلّف بؤر توتّر هنا وهناك، وأزمات اقتصادية في هذا البلد وانفراجات في آخر.

[167] د. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، المصدر نفسه، ص 97 - 98 - 99.

الاستشراق وإحياء الهويات القومية

إن الولايات المتحدة الأميركية، لا تزال تشكل مجالاً استيعابياً ملائماً لحالة التشابك والترابطية المعقدة بين أمم العالم، وإن كان ضيقاً بالقياس على ما فيه من تنوع وتعدد أوسع من أن يسمح بالتهام تاريخ شعوبه، وأكبر من أن تذوب خصوصيات أممه، لمجرد وجود أشخاص يريدون ذلك، لأنهم يكرهون العرب والمسلمين مثلاً.

إن سذاجة الاعتقاد بأن قوة أميركا، من امتلاكها لجبروت السلاح، يغفل تماماً عن علّة التكوين البنيوي لأمة حديثة العهد، لا تاريخ لها، لا بل إن تاريخها، بدأ بشن حرب إبادة، ضد الهنود الحمر، ولم ينتهِ بها، وهذا ليس لأن لديها فائض قوة، ولا لأنها معدومة الكوابح الأخلاقية - القيمية، كالتي تشد الأمم التاريخية إلى احترام ماضيها بما يثقل خطى سيرها في الحاضر والمستقبل، ولا لأنها هجين شعبوي مِنْ ثقافات وحضارات عالمية متنوعة، كالتي تمثلها نيويورك "الكوزموبوليتانية". فهذه عوامل تساعد على تشكل قوة إمبراطورية، ترزح اليوم تحت كاهل علّة استراتيجية، "تتمثل بماهية الهوية الأميركية" والمفارقة أن هذه مشكلة متجذرة في أسباب قوة الإمبراطورية الأميركية التي أضحت تعاني، برأينا، لا من عثرات مالية واقتصادية يمكن تجاوزها، بل من مرض

البدانة الذي أدى إلى انتفاخ اقتصادي وسياسي، مِن شره أميركا المفرط لالتهام ما يزيد عن حاجتها، أو عن مقدرتها.

لقد بدا فيه مشهد انهيار البرجين التوأمين لمركز التجارة العالمي في 11 أيلول بنيويورك على درجة من الأبهة، وقد ارتقى إلى مستوى الحدث الجلل في إصابة قلب الإمبراطورية بالخوف والرعب مِنْ إرهاب أشخاص مؤمنين بخير فعلتهم ضد الشر الأميركي المتفرد في السيطرة على العالم، عقب انهيار المنظومة الاشتراكية في أواخر القرن الماضي. وقد شكل هذا الحدث مفصلاً نوعياً، بعدما فضح مستور التفكير الشعبوي لعموم الأميركيين، المصدومين من حصول هذه الكارثة التي كانت مستبعدة بالنسبة إلى عقل مَنْ لم يفكر مرة، أن لأحد المقدرة أو الجرأة على النيل من بطشه وجبروته اللذين يُخضعان العالم أجمع.

إنها لصدمة من "تضاديتين، عبر طيف أميركا (التي ربما كانت المركز السطحي، لكنها ليست، بمفردها، تجسيد العولمة) وعبر طيف الإسلام (الذي، هو أيضاً، ليس تجسيد الإرهاب) أن العولمة المنتصرة تخوض صراعاً مع ذاتها" ([168]).

إن البرجين التوأمين يمثّلان رمزي اللاتكافؤ بين وفرة النعيم الغربي، وشحّ العوالم الأخرى التي تعيش على فتات

---

[168] جان بودريارد: ذهنية الإرهاب، مصدر سابق، ص 22.

حضارة غربية، لا تأبه لمن لم يعد لديه إلا موته، وسيلة لإسماع صوت رفضه، ضد هذا الاستغلال الذي أولد شرخاً مِنَ الحقد والكراهية العمياء. إنه رد "حداثوي"، كشف عنه بودريارد بالقول: "نحن نعتقد أن تقدم الخير، أي ارتقاءه بالقوة في الميادين كافة (العلوم، التقنيات، الديمقراطية، حقوق الإنسان) يتماشى مع هزيمة الشر وتقهقره" ([169]).

وهذا يعني، أن الثنائية المعيارية تلك المتحكمة في خلفية التعامل مع شعوب الأطراف، مطمئنة لانتصارها على الشر المتمثل بالنقيض، أي عند مَنْ لا يملك أسباب الحداثة الغربية. لهذا كان هجوم 11 أيلول، تعبيراً صريحاً، عن فقدان الأمل بتصويب هذا الخلل الحضاري، على أمل إعادة اللحمة إلى شرخ بنيوي، اتسع على النحو الذي بات يهدد كل الجماعات أو الفئات التي وإن خسرت كل شيء، إلا أنها لا تستطيع أن تفرّط في مبرر وجودها. لذا، تتمسّك بهوية تقليدية، يتهددها اجتياح عولمة لا أخلاقية، فوجب الرد عليها بإرهاب لا أخلاقي مِن النوع ذاته.

لقد أدرك ساسة الولايات المتحدة الأميركية، بحسّهم البراغماتي الواضح، أن باستطاعتهم احتواء إرهاب التطرف الإسلامي المضاد، خدمةً لأغراض فوق سياسية، خصوصاً

---

[169] جان بودريارد: ذهنية الإرهاب، المصدر نفسه، ص 23.

وأنهم يعانون "فتقاً" بنيوياً، يهدد صيغة العيش في كيانات، يضمحل فيها الإحساس بالانتماء، وذلك مِنْ جرّاء حمى الاستهلاك الذي أحل، أو كاد أن يحل السلعة محل الـلـه، "ذلك أن الارتفاع المفاجئ والعنيف لمستوى الاستهلاك، ليس وحده العنصر المسؤول عن انطفاء الميتافيزيقيا، إن اختفاء ما يمكن تسميته بآلام المجموعة، وهو ألم جسدي كان يؤدي بصاحبه إلى حاجة حقيقية للميتافيزيقيا، هو بلا شك العنصر الأساس للتغير الذي جرى في (أميركا) وأوروبا" ([170]). لهذا، وجد الغرب نفسه أمام تحدٍّ، وذلك لإعادة اللحمة الناجمة عن الشرخ في هذا الفتق، عبر توظيف أحداث ووقائع متوافرة من شأنها "رتق" تمزقات، ستتعمق، ما لم يُنتشل الجمهور الغربي من غفوة استغراقه في رخاء الاستهلاك، وذلك عبر صدمة صاعقة كالتي ضربت برجي مركز التجارة العالمي، لتعيد تذكير الغربي بأصله، أو الأحرى لتوقظ لديه نعرة انتمائه إلى الضد من حضارة أعداء متربصين "بطريقة عيش الغربيين".

إن استهداف الولايات المتحدة الأميركية، هو نتيجة طبيعية لتبوئها مركز قيادة المجتمع الغربي السائر بطمأنينة نحو

---

[170] Emmanuel Todd: L'invention de l'Europe, Paris, Seuil, 1990, p. 440

هيمنة، عمّقت الهوة مع كل الآخرين الناقمين على الرخاء الذي ينعم به الغربيون، لأنهم غربيون فقط، لديهم رفاههم من دون أن يكون لديهم أدنى فكرة عما يحصل خارج حدود دولهم في السياسة والاقتصاد، من إجحاف يؤجّج عصبية الشعوب الضعيفة، ضد من يتحكّم في مصائرهم التي تزداد بؤساً وشقاءً، كلما ازدادت رفاهية الغرب.

لهذا، لقد أيقظت هجمات 11 أيلول، النزعة الإثنومركزية في الولايات المتحدة الأميركية التي ما زالت تخضع تركيبتها الحضارية لتأثير الثقافة والقيم الأوروبية، إلى درجة، أنها امتصّت العناصر غير الأوروبيين، فاحتوتهم على النحو الذي جعلهم يذوبون فيها بطريقة تبعث على الاستهجان والإعجاب في الوقت عينه، وأنت ترى الرئيس الأميركي "أوباما" ذا الجذور الأفريقية والملمح الزنجي يدافع دفاعاً شرساً عن قيم أميركا الأوروبية، وكذلك عندما تقرأ تنظيرات "فوكوياما" الآسيوي الأصل، عن نهاية التاريخ في القيم الليبرالية الديمقراطية لأميركا.

لدى أوروبا إذاً، كفايتها مِنَ الخلايا الاستشراقية النائمة في لاوعيها عما يتصف به العرب المسلمون من استبداد ووحشية، ولا يحتاج الأمر إلى عناء، أو جهد، كي تُستنبش ذاكرتهم الجماعية على ما يذكّر بأنهم متحدّرون من أصول دينية وعرقية وحضارية، تتناقض جوهرياً مع آخرين، يتصفون

بصفات، يمكن إسقاطها على همجية السلوك الانتحاري لحفنة أشخاص مدفوعين بتعصّب أعمى، ضد مَنْ يخالفهم في الرأي والنظرة وأسلوب الحياة. بدليل ما نشهده من موجات تعصّب عارمة وكراهية ضد العرب المسلمين في أوروبا، عقب كل عمل إرهابي موسوم مُسبقاً، بسمة صدوره عن خطر إسلامي متوقع، فقبل التحقق مِنْ هوية فاعليه، يتمّ اتهام العرب والمسلمين بتلقائية مخيفة، تعبّر عن المنبثّ في الوعي الجمعي لعموم الأوروبيين الذين لديهم تصورات تاريخية مُسبقة عن مرتكبين، لديهم سمات دامغة وواضحة، لا تحتاج إلى برهان، ما دامت متجذرة في التكوين الجوهري لبشر يكرهون الغرب، لأنه غرب.

أما في حال كان للمرتكب انتماء أو دوافع أخرى، فهذا شيء عرضي مفاجئ ومستهجن، وجب التحقق منه، كفرضية تقع في ذيل أولويات، أو احتمالات التحقيق البوليسي والاجتماعي.

إن تشريع أبواب المجتمع الغربي أمام التعددية الثقافية، خيار استفاد منه الغرب في انتقاء أفضل الخبرات التي ساهمت في دفع عجلة التطور التقني والحضاري عندهم إلى الأمام، إلا أنها اصطدمت ببعض الأصوات - النعرات المتوجّسة من انفراط عقد التماسك "الهووي"، فدعت إلى الحفاظ على مستوى من التجانس العرقي والقومي من أجل

حماية الانتماء، من ضعف التضامن إلى ما يجمعها ويوحّدها حول هوية كيانية، تحاكي البنى الفوقية الراسخة في الوجدان القومي، بقوة لا تضاهيها قوة دفع المواطنين باتجاه الإيمان بمبادئ حقوق الإنسان وقيم الليبرالية والديمقراطية الحديثة العهد، في الغرب.

فبهذا المعنى، يبدو أن الوعي الغربي العام بالمبادئ التنويرية لدى الغربيين، وعلى الرغم من احتلاله حيزاً واسعاً في التشريع القانوني والتنظيمي في حضارتهم، إلا أنه ما زال هشاً بالقياس على المزروع في جعبة لاوعيهم التراثي عن "بشر ليسوا مثلنا"، مِنْ أفارقة وعرب وآسيويين، من صينيين وجامايكيين... إلخ، لذا، كما يقول المثل الشعبي "كلما دق الكوز بالجرّة" أي كلما تعرّض المجتمع الغربي لعمل إرهابي، تعرضت صيغة العيش المختلط والتعددية الثقافية في الغرب لتهديد، من جراء استفاقة عصبية غربية موروثة ومقولبة بقالب استشراقي يتصل بانتماء قومي، لم يتجاوزه الغرب، إنما تخطى فيه الوجه العرقي الضيق في علاقته مع نفسه، لا مع الآخر غير الغربي.

ثمّة احتياج مضاعف في الولايات المتحدة الأميركية إلى أن تتوافر شروط التوحّد حول هوية قومية، تفتقر إلى جذر تاريخي وإلى تجانس عرقي وديني، وإلى كل الدوافع التي تتكوّن بموجبها الأمم التقليدية. مِنْ هنا، شكّل حدث الحادي

عشر من أيلول مفصلاً، أو محطة نوعية، تدعمت فيه أوجه التراص الشعبي والتكاتف والالتفاف حول الهوية الأميركية، كذات مهدَّدة في نمط عيشها وقيمها وتقاليدها التي أثارت حسد أعداء عالميين وبغضهم، وجب صدّهم بأية وسيلة، فكان التحول الاستراتيجي في أميركا القائمة أصلاً على مبدأ الاحتواء والاستيعاب نحو خيارات جديدة، بدت طلائعها تبشر بالانقلاب على هذا المبدأ، من خلال وصول المحافظين الجدد إلى سدّة الحكم، بنزعتهم التقريرية، ونبرتهم التحديثية لتطوير العالم و"دمقرطته" بقوة الفرض والإملاء.

الصلة بين تكنولوجيا العولمة وأيديولوجيا الاستشراق

لقد أيقظت هجمات 11 أيلول، ترسبات الذهنية الاستشراقية الطاغية على ثقافة أميركية. نزوعها الإمبراطوري نحو الاتساع والاحتواء، لم يُلغِ النعرات التعصبية المنبثة في السلوك الأمني الشرس، ضد كل من يمت بصلة قرابة إلى العرب المسلمين. فعند أول اختبار جدّي لمقدار التعصّب المطمور خلف جدار من التشريعات القانونية المتسامحة، طفا على السطح ما كان كامناً خلف ما بدا في العولمة من أبعاد حضارية واسعة مِنَ التسامح والانفتاح والمساواة، حتى بدا وكأن الحدث - الصدمة من تدبير أصحاب النظرية المتوجسة

من الانفتاح على تعددية ثقافية، تهدد التجانس القومي أو العرقي، بمعنى أنه وبحسب بودريارد: "لولا هذا التواطؤ الزمني لما كان للحدث الوقع الذي كان له، وفي استراتيجيتهم الرمزية يدرك الإرهابيون، بلا ريب أنهم يستطيعون الاتكال على هذا التواطؤ المضمر" ([171]). خلف تدابير وإجراءات أمنية احتسب فيها الأميركيون للمواجهة، مِن دون أن يقوموا بأي ردع استباقي، بما ينمّ عن ريبة وشك في تبعات ما حصل من أحداث دراماتيكية، لجهة خروج جيوش الإمبراطورية الغربية لتهذيب العالم (احتلال أفغانستان والعراق) أي بحجة الدفاع عن قيم الحضارة العالمية. وإذا أسأنا الظن أكثر، نجد أن المقصود من التواطؤ المضمر ذاك، يتعدى حاجة الولايات المتحدة الأميركية إلى ترسيخ هيمنتها الأحادية على العالم أجمع، ويتخطى حاجة كل إمبراطورية إلى تذكير البقية الباقية بأنها وحدها المتربعة على عرش الحكم، إلى ما يثير أسئلة مشروعة عن الفوائد الذاتية التي حصّلها الأميركيون من حدث، أدى إلى إعادة التماسك بين مواطنين، باتوا موحدين حول الهوية الأميركية بطريقة مذهلة، يتحكم في منسوبها العالي، فقط الخوف من الشر الذي رأوه بأم العين يتطاير مِنْ برجي مركز التجارة العالمي.

[171] جان بودريارد: ذهنية الإرهاب، مصدر سابق، ص 19.

لعل أميركا والغرب كذلك أيضاً، يحتاجان عند قفزاتهما المصيرية إلى إقامة توازن معقول، بين عولمة تفرض انفتاحاً لا يمكن العودة عنه، وضوابط الانتماء إلى هوية قومية متفوقة، يمكن استجرارها مِنَ الخارج، عبر كوابح ذاتية يرتبها هذا الفعل، عفواً هذا التواطؤ الذي أدى وظيفة جليلة على مستوى إعادة اللحمة بين جماعة المجتمع "الفرداني"، الخائف مِنْ شبح الإسلام الذي برز كعدو يهدد الغرب، على النحو الذي تهددت فيه أوروبا من شبح (*) الشيوعية، فاستُغِلّ هو أيضاً في تدعيم أواصر اللحمة الاجتماعية والسياسية في الغرب، ضد الخطر الداهم الذي تمثّل بهذيانات الخوف المفرط مِنْ عقائدية المنظومة الاشتراكية سابقاً. فإذا كانت الجماهير "بالمعنى النيتشوي"، قطعاناً سائرة بهدي هذيانات ميتافيزيقية، خوفاً من... وليس اطمئناناً إلى... أضف إليها هذا المستوى العنيف للاستهلاك، وما رافقه مِن اختفاء مريع لآلام الجماعة، بفعل إحقاق مبدأ الفردانية الاجتماعية في الغرب، قد تخلّت عن إيمانها الميتافيزيقي بغيب الأديان الإبراهيمية الثلاثة، حين وجدت نفسها أمام خواء وجودي، جعلها تستجدي ألماً جماعياً، لإعادة إحياء ميتافيزيقيا الانتماء إلى

(*)انظر كتاب نديم نجدي: بيان الأطياف، دار الفارابي، بيروت، 1999، ص 36.

هوية، على قدر من الجلالة. فكان الحدث الرهيب (11 أيلول) الذي ارتقى إلى مصاف تأريخ ما قبله... عما بعده، بمنزلة تعويض ميتافيزيقي عن فقدان، أو الأحرى، عن موت الـلـه (**) في الغرب، مما استوجب إحياءه بقوة مضاعفة في المجتمعات الإسلامية المهمشة، عَبر التطرف، نصرةً لله ضد أعدائه الغربيين الذين أماتوه ليحلّوا محل هيمنته على العالمين. بتنا اليوم أمام أمر واقع في التعامل مع إنجازات تكنولوجية، لا مجال لمنع تأثيرها المباشر في علاقات البشر وقيمهم على النحو الذي أدى بالولايات المتحدة الأميركية إلى استعادة شيء مِنْ موروثات ثقافتها الأوروبية، وذلك لمواجهة خوفها مِنَ المواجهة...!

من هنا، نجد أن ثمّة ميلاً دائماً خلال الأزمات البنيوية الشديدة إلى اللجوء نحو إحياء النزعة الدينية، بما يعبّر عن دفائن الذات الغربية التي ومِنْ أجل أن تتوازن مع ضغوط العولمة، نراها تستجدي قدراً كبيراً من موروثات هويتها التراثية، وهذا مِنْ شأنه تلطيف الوقع الرهيب، لكل جديد يهدِّد باكتساح القائم في أصل وجود الكيانات الجماعية. ولعل لبّ المشكلة اليوم، هو في تضافر وتواشج قيم التقدم التقني في الغرب مع هوية، تخلّت عن جانب مِنَ الموروثات التي

(**)إشارة إلى إعلان نيتشه عن موت الـلـه في الغرب.

لا تناسب وضعيتها الجديدة، إلا أنها تمسكت بالذي يعزّز تفوقها ويكرّس هيمنتها المتحدّرة من أصول استشراقية - إمبريالية. بالمعنى المجازي، عبر أيديولوجيا جديدة، فكما يقول الفيلسوف "يورغن هابرماس": "قوة الإنتاج الأولى الآن: التقدم العلمي - التقني ذاته المأخوذ في الحسبان، تحول أساس للشرعية. هذا الشكل الجديد مِنَ الشرعية أضاع بطبيعة الحال الشكل القديم للأيديولوجيا. [ويضيف قائلاً] الوعي التكنوقراطي، أقل أيديولوجية من الأيديولوجيات السابقة كلها، لأنه لا يمتلك القوة الصمّاء للتمويه الذي يعكس تحقق المصالح (إلا أنه والكلام لـ هابرماس)، تكون الأيديولوجيا المهيمنة المتحجرة، التي تحول العلم إلى صنم أكثر مقاومة وأبعد مدى من أيديولوجيات الأنماط القديمة، لأنها لا تسوّغ فقط بتمويه المسائل العملية مصلحة السيطرة الجزئية لطبقة بعينها، وتقمع الحاجة الجزئية للتحرير على حساب طبقة أخرى، وإنما تتلاقى مع مصلحة النوع المحررة كما هي" ([172]). سُقنا هذا الاستشهاد الطويل، لمقارنة واقع حال عيشنا في زمن أيديولوجيا التكنولوجيا، وهي أخبث مِنْ سابقاتها، لأنها تتمظهر بأشكال مبطّنة، بأيديولوجيا

[172] يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 80 - 81.

الاستشراق وما سبقها، حيث كانت لصيقة بممارسة استعمارية، ما لبثت أن تمّ التحرر منها، خلال فترة أقصر من المدة التي تُنبئ بسيطرة أيديولوجيا جديدة، أقل إطباقاً مِنَ الأيديولوجيات القديمة، إلا أنها أكثر إحكاماً على وعي إنساني مستلب، فيما تبدو عليه خياراته التحررية، إلى منطق الاستهلاك وقوته الطاغية على ما يمنع الاهتمام والتفكير في غير الصرف، وتحصيل قوة شرائية، تقولب حياة الفرد وتحدّه بإملاءات عمل المهنة والمنافسة و"قيم التشيؤ المرتبط بالملكية، وقيم إشباعات التعويض المعروضة" ([173]) وبكل ما استنبش منه "هاربرت ماركيوز" وجهاً معاكساً لطبيعة ظهور العلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة بمظهر الخير المطلق الذي ليس فيه أي ضرر، في أطروحته التي أفادت بأن "القوة المحررة للتكنولوجيا، تحويل الأشياء إلى أدوات، تنقلب إلى قيد على التحرير، وتحول الإنسان إلى أداة" ([174]). فإذا صحّ تحول الإنسان المعاصر إلى أداة مكبّلة بكم هائل من إملاءات وضعيته المأخوذة بالمستوى العالي للتكنولوجيا، فهذا يفسّر كيف بات إنسان اليوم خاضعاً بكليته لما جعل وجوده يتماهى في زمن العولمة مع وسائط ووسائل تكنولوجيا، تصبّ في

[173] يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، المصدر نفسه، ص 94.

[174] يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيديولوجيا، المصدر نفسه، ص 5.

خدمة تعزيز الهيمنة الغربية واتساع الإمبراطورية الأميركية؛ فصار الكوكب كله خاضعاً لتحكمات الشبكة العنكبوتية التي أوقعت في شركها المعولمين الذين أحالتهم إلى وقود "أداتية"، لتعزيم قوة السيطرة لديها.

أخيراً...

لقد ظهر معنى جديد للإنسان المعاصر، في أعقاب مرحلة مخاض تاريخي طويل وعسير مِنَ التحولات "الأركيولوجية" التي مهدت بحسب "فوكو" لولادة إنسان جديد، لا يصحّ قياس مفاهيمه ولا قيمه على نظيره في المراحل السابقة، حيث تشكلت بنى تفكيره وفق معايير، لا تشبه ولا تتماثل مع بنية الوعي الجديد عند إنسان اليوم.

نعيش إذاً، مطلع الألفية الثالثة في زمن إنسان مختلف وهو من نوع آخر، سمّه ما شئت، إنسان الإنترنت والفايسبوك، في عصر الديجتال أو الصور الرقمية، فهذا لن يغيّر من حقيقة هذا التحول الثوري الصاعق على كل الصعد، السياسية والاقتصادية والثقافية. ذلك أن العولمة التي نعيش بعض مظاهرها، انضغاطاً زمانياً ومكانياً على كوكب، بات أصغر مما كنا قد حسبناه، يوم كان العالم أفسح وأشرح وأبعد مجالاً من تقلصاته في صور رقمية، مسخت رحابته على نحو قاهر، انعدم معه الأمل بأن تتحقق فيه أحلام

"يوتوبيانا"، نحن المقهورين في العالم الثالث مِن استفزازات النظر إلى أسلوب حياة الغربيين، وهم ينعمون بكل السبل التي تثير حسد الذين يعانون شظف العيش على فُتات الحضارة الغربية وعطاءات مجتمعها المدني. إلا أن المظهر الأخطر للعولمة هو مِنْ وقعها الصاعق وأثرها الصادم في مجتمعات دول العالم الثالث التي وجدت نفسها فجأة أمام متغيرات نوعية، لم تتهيّأ لها، ولم تحتسب لنتائجها على مكونات، حصل أن تشوّهت أصالتها بفعل مباغتة عصر السرعة هذا الذي لم يترك مجالاً للتفاعل الهادئ والرصين بين العالمي والمحلي؛ فأطاح قيماً وتقاليد وأعرافاً متسقة بأصالة مجتمعات، كانت لا تزال حتى الأمس القريب، تتعيّش على موروثات.. ما لبثت أن تحوّلت في ليلة وضحاها إلى "فولكلور" عند أبناء مبغوتين لسماعهم كيف كان آباؤهم يتنقلون على الجمال.

فالتصدعات الحاصلة في الهويات التي تسم شعوبها بخاصية الانتماء إلى موروثات تقليدية أو دينية متآلفة ومنسجمة، إنما هي نتيجة طبيعية لعولمة زعزعت التآلف بين مكونات الهوية الخاصة بالجماعات المتساكنة منذ أمد بعيد، حيث "يمكن النظر إلى أزمة الهوية بوصفها اضطرابات في علاقات مستقرة نسبياً بين عناصر تهيكل النشاط... يحيل هذا القبول لكلمة أزمة إلى فكرة "تصدع التوازن بين مكونات

متباينة" ([175]). وفي هذا الصدد، يجدر التذكير بأن المجتمعات الغربية، ليست بحل مِنْ تأثير العولمة، إلا أن وقعها أخفّ على مكونات هويتها، لأنها تتسق بنتائجها وإنجازاتها التكنولوجية مع تحولاتها الاجتماعية التي بات فيها للفرد قيمة أكبر من قيمة الجماعة التي تعاند بطبيعتها التكيّف المرن مع المستجدات التي فرضتها العولمة.

من هنا، نجد أن للعولمة إفرازات مؤثّرة في المجتمعات الغربية، لكنها أخفّ وطأة بما لا يمكن أن يُقاس مع تشوهاتها البنيوية بمجتمعات دول العالم الثالث، (التي جلّها في الناحية الشرقية من العالم)، بما يشي بوجود صلة خفية، تربط مآلات العولمة الراهنة المتمركزة في الغرب بأسباب استشراقه الذي جاء تعبيراً صريحاً عن فائض قوة معرفية - نظرية، أدت إلى تشوهات، لا تتماثل مع تشوهات تكنولوجيا العولمة المصدّرة مِن الغرب على نحو ما صُدِّر في استشراق فاض هو أيضاً لديه.

وفي كلا الحالتين، إن تجليات القوة الحضارية للغرب، تبدّت بوجوه عديدة، خلال قرنين أو ثلاثة، بحيث لا يمكن القول معه إن الاستشراق لا يستوي في انتمائه إلى مسطح

[175] كلود دوبار: أزمة الهويات، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، 2008، ص 29.

الحضارة الغربية مع العولمة المتمركزة على المسطح ذاته، مع الفرق في المنحى المعرفي التحصيلي لاستشراق، ترافق ظهوره مع الثورة الحاصلة في مناهج علوم الغرب الاجتماعية، عن المنحى التأثيري لعولمة نجمت عن طفرة تطور هائل في تلك العلوم التطبيقية. إلا أن المنحيين يشتركان في التعبير عن فائض قوة، آلت إلى تبديل وجه توظيفاتها، أو الأحرى استعمالاتها السياسية، مِنْ خلال تحكّمات، تبدّلت وسائلها، مِنْ حرفية المكتوب الذي كان يحاكي فيه المستشرق خيال القارئ الغربي في كلامه عن جماعات شرقية غريبة وبعيدة، حيث كان يراعى فيها اعتبار التعبئة والتشويق...، إلى وسائل تكنولوجية، تحاكي عنصر الجذب التجاري في صناعة إعلامية، ضيّقت الأفق الثقافي للناس وقولبتهم على النحو الذي جعلهم يلهثون وراء حمى الاستهلاك.

بالإضافة إلى أن لهذه الوسائل قدرة على التمهيد لحملات سياسية موجهة، تؤثر في الرأي العام. بقي الثابت المرن في مواقف الغرب، يراوح بين حدّي المعادلة القديمة الجديدة. "التحضر والحداثة الغربية، إزاء تخلّف ورجعية المجتمعات غير الغربية". خصوصاً وأن تفاعلية البشر مطاطة، وتتسم بمرونة التأثّر بالمعروض أمامها عبر شاشة طافحة بالمنوعات السياسية والفنية والإخبارية... إلخ؛ أي بحسب

أهميتها الخاصة، بالنسبة إلى كل فرد له بنيته وتجربته الذاتية، كما لديه بنيته الجماعية المنبثّة في اللاشعور المشترك بين أشخاص يشكلون هوية خاصة بهم. "والناس لا يعقدون صلة مع كل هذا العدد الهائل من التجارب المتاحة لهم بشكل متساوٍ، لكنهم يفعلون ذلك بصورة انتقائية، من حيث الأهمية المدركة للتجربة بالنسبة إلى التكوين المستمر للذات. وينظر إلى الذات هنا ليس على أنها وحدة ترتبط بالفرد، بصورة آلية وغير قابلة للتبديل، ولكن على أنها "مشروع رمزي" يشكله الفرد ويعيد تشكيله في سياق حياته، ونحن نضطلع بصورة مستمرة ببناء وإعادة بناء ذواتنا خلال مسار حياتنا" ([176]). ذلك أن قابلية الذات للتغير والسير في مسارات موجهة، استجابة "للنقر" على مكمن غوايتها، لحملها على الانقياد والتعبئة الخاصة بسياسة دوائر القرار في الغرب، أحال بعض الإعلام إلى وسيلة تضليل ذكي، كأن يعمد إلى تكرار صيغة الخبر، كما لو أنه بداهة خير أو شر؛ وما على المشاهد إلا أن يختار؛ وهذا تحكم "أداتي" أقوى من إحكامات الاستشراق الذي أدى خدمة جليلة لسياسة استعمارية، كانت تتطلب شروطاً، أو الأحرى خطاباً مغايراً من حيث الكيف لا النوع،

[176] د. جون توملينسون، العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 239.

لما تحتاج إليه اليوم سياسة الإمبراطورية الغربية من شروط ملائمة، في تفضيل خبر على خبر آخر، إبرازاً لما يصبّ في خدمة استمرار هيمنة الغرب على دول العالم كافة.

وفي هذا السياق، لسنا بصدد تقديم عراضة عن قوة الإمبراطورية الغربية، إذ يكفي للقارئ أن يقارن معدل ميزانية الزراعة أو الصحة والتربية في أية دولة غربية، بأية ميزانية في دولة من دولة العالم النامي، لكي يدرك الفرق الشاسع بينها وبين اقتصاديات متمكنة، لديها فائض إنتاج، استُغل في تطوير ترسانة عسكرية، تسمح للغرب أن يتعامل مع الباقين بمنطق الفرض والإملاء.

إن ما نشهده اليوم من حراك جماهيري مجيد في عالمنا العربي، ضد أنظمة ديكتاتورية مستبدة، كانت قد أحكمت قبضتها الحديدية على مجتمعاتها طوال المدة التي أعقبت التحرر من الاستعمار، يعبّر عن إرهاصات تغيير بنيوي، عزاه البعض إلى تأثير شبكة التواصل العنكبوتية لجيل "الفايسبوك"، الذي بات أقرب إلى التأثّر بالنموذج الغربي مِنْ تأثّره بحشويات التعبئة الأيديولوجية الفارغة للأنظمة الحاكمة. ولعل هذا هو أحد تجليات العولمة السياسية والثقافية في مجتمعات، أضحت على مسافة بعيدة ومتخلفة عما يجري في العالم المعاصر من تطبيق لمبادئ حقوق الإنسان والشفافية والديمقراطية التي بقيت امتيازاً غربياً.

لأسباب تصبّ، أو الأحرى تتعلق بمصلحة احتكار الغرب للمنحى السياسي الذي دعم طوال عقود، أنظمة ديكتاتورية تتناقض مع مزاعم حثّه على تطوير وتحديث مجتمعات، انفجرت من تلقاء نفسها، ضد انفصام السياسة الغربية غير المنسجمة بين دعمها الفاضح لأنظمة دموية في الخارج، ومساندتها لتطبيق مبادئ حقوق الإنسان في الداخل. فكانت انتفاضة الشعوب العربية على جمودها الذاتي المدعوم من الغرب مرة بالتواطؤ، ومرة مباشرة. لهذا رمت إلى الدخول في دينامية الحراك الحضاري المرجأ منذ أمد بعيد، مطالبة بالديمقراطية والنزاهة وبكل ما يزعم الغرب الدفاع عنه ومساندته، علّها تعكّر صفو هذا الإطباق المريع لأنظمة مدعومة مِنْ حكومات غربية، تدّعي عكس ما تفعل.
فالحراك الجماهيري يضغط باتجاه الحسم مع أنظمة تستمد شرعيتها لا من جماهيرها، إنما مما تتلقاه من دعم ومساندة غربية، أضحت مُربكة أمام أحداث غير محسوبة وضعتها في موقف حرج، فإما أن تتخلى عن حلفاء لها مطواعين، امتثلوا إلى المطلوب منهم وانصاعوا لطاعة الإمبراطور، ولي أمرهم الذي ما زال يتعاطى حتى هذه اللحظة مع ما يحصل بنفس إمبراطوري، يُعطي لهذا الرئيس فرصة لإصلاح ذات البين مع جماهيره، ويطلب مِنْ آخر التخلي عن رئاسة دولته، وإما تستمر في دعمها لأنظمة

قمعية، جرّدتها جماهيرها من الحجة الاستشراقية إياها التي تعتبر أن الشعوب العربية المستبدة تحتاج إلى حاكم مستبد. وهذا ينمّ عن استعلاء إمبراطور، يضفي شرعية على هذا النظام وينكرها على ذاك، "واضعاً الكل في غرفة الانتظار". ومع ذلك، نأمل أن يخيب شكنا في نيات السياسة الغربية، فتتخذ مواقف منسجمة مع مزاعم المجتمع المدني في الغرب، وليس على أساس مقاربات زئبقية تقف عند مصلحة السياسة الغربية في تغير الأنظمة على النحو الذي يؤبّد الخلل واللاتكافؤ، بين مراكز متقدمة وأطراف متخلفة.

للمؤلف

- بيان الأطياف، دار الفارابي، 1998.
- إضاءات نيتشوية، دار الفارابي، 2002.
- أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي وعبدالله العروي، دار الفارابي، 2005.
- خفايا ساطعة، دار الفارابي، 2007.
- يوم أشرقت الشمس من الغرب، (رواية)، دار الساقي، 2009.
- تقلبات رجل موسمي (رواية)، دار الفارابي، 2010.

المحتويات

جدل الاستشراق والعولمة

في سياق البحث عن الخيط الرابط بين موضوع الاستشراق، كمادة غنية بالمشكلات التي وسمت الآخر الشرقي بنمطية محدَّدة، والعولمة كحالة جاثمة اليوم على كاهل الإنسان المعاصر، نجد أن ثمَّة تواشجاً مضمراً بين قديم الاستشراق وجديد العولمة، ليس في موضوعاتهما، إنَّما في الصلة المنعقدة بين فضاءين منفصلين على ما يؤكد وجود علاقة بنيوية بين فائض معرفة نظرية، طفت علينا فعلاً استشراقياً في القرنين المنصرمين، من جهة، وفائض قوَّة تكنولوجية واقتدار عسكري ومعرفي، أغرقنا في ثقافة استهلاكية، وسمت عصر العولمة من ناحية ثانية. ولأن الثانية أعقبت الأولى، في سياق زمني قصير، باتت العولمة ملوَّثة بعلائق نقمتنا على الاستشراق، بطريقة تعبّر أكثر عن توجّسنا الخاص من جهلنا بذاك الغريب الحضاري الآتي إلينا من وراء البحار.

د. نديم نجدي، كاتب وروائي لبناني.
أستاذ مادة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.


ISBN 978-9953-71-756-2